BIBLIOTECA DE SÍNTESIS HISTÓRICA

LA EVOLUCIÓN DE LA HUMANIDAD

Dirigida por HENRI BERR

LEÓN ROBIN

Profesor de la Facultad de Letras
de la Universidad de París

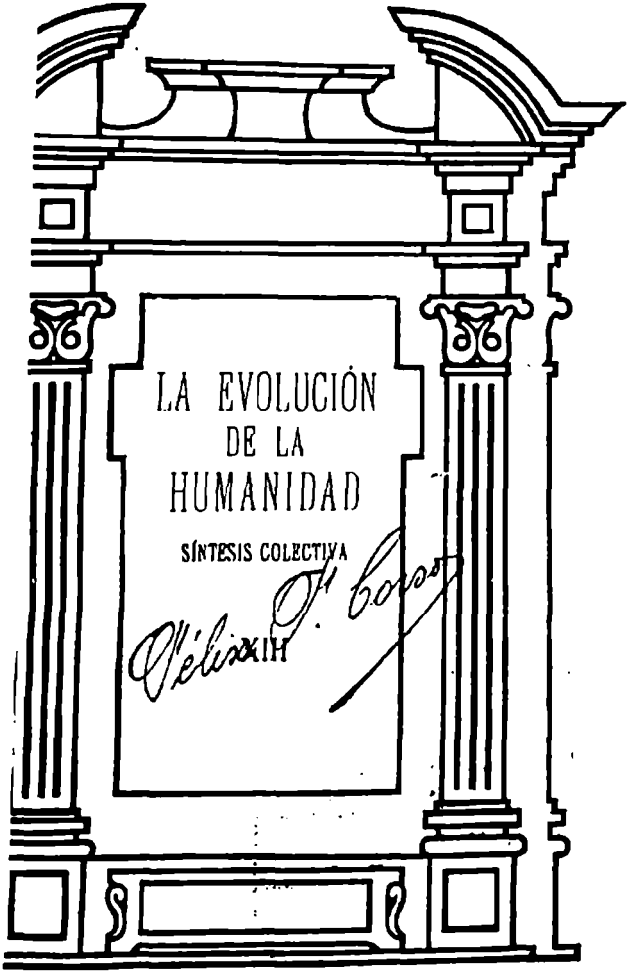
EL PENSAMIENTO GRIEGO

Y LOS ORÍGENES DEL ESPÍRITU CIENTÍFICO

CON UN MAPA FUERA DE TEXTO

Traducción de JOAQUÍN XIRAU PALAU, catedrático de Filosofía

EDITORIAL CERVANTES
CALLE DE MUNTANER, NÚMERO 68
BARCELONA, AÑO MCMXXVI


LA EVOLUCIÓN
DE LA
HUMANIDAD
SÍNTESIS COLECTIVA
Félix XIII

PRIMERA SECCIÓN

III.—EL MUNDO ANTIGUO
GRECIA Y LA CIVILIZACIÓN HELÉNICA

IV

LA EVOLUCIÓN DE LA HUMANIDAD

SÍNTESIS COLECTIVA

Dirigida por HENRI BERR

EL PENSAMIENTO GRIEGO

Y LOS ORÍGENES DEL ESPÍRITU CIENTÍFICO

CON UN MAPA FUERA DE TEXTO

POR

LEÓN ROBIN

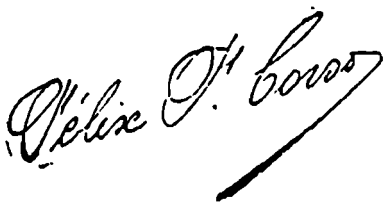
Profesor de la Facultad de Letras
de la Universidad de París

Traducción de JOAQUÍN XIRAU PALAU, catedrático de Filosofía

EDITORIAL CERVANTES
CALLE DE MUNTANER, NÚMERO 65
BARCELONA, AÑO MCMXXVI

ES PROPIEDAD

NÚÑEZ Y C.ª, S. EN C. - S. RAMÓN, 6, BARCELONA



PREFACIO

EL PENSAMIENTO PURO

Séanos permitido, al principio del presente volumen, observar que no existe ninguna historia universal en la que la historia de las ideas ocupe el lugar que en ésta y sea tan profundamente integrada.

No hablamos más que de las historias universales que presentan un carácter positivo, pues no olvidamos que las hay en las que la Idea está más que integrada—pues es dada a priori como el fondo mismo de la Historia: teólogos hay que han conocido los designios de Dios, gesta Dei per homines, *y metafísicos que han construído dialécticamente, por la omnipotencia de la razón, la filosofía de la Historia. Nosotros, en esta síntesis en que recogemos todos los factores explicativos, procurando dar a cada uno su justa parte, nos proponemos investigar cuál es, no la de la Idea, sino la de las ideas,—de las ideas puras. «Es preciso que el idealismo histórico se haga experimental; que enraíce en la psicología positiva para precisarse y ramificarse en la historia de las ideas* (1)». *Seguiremos, pues, aquí, la evolución de ese psiquismo, cuyos humildes inicios hemos trazado* (2), *en la etapa en que, no contento de pensarse, el*

---

(1) Véase nuestra *Synthèse en Histoire*, pág. 212.—(2) Véase tomos II, págs. VI y sigs., XIV; III, págs. X, XVII y sigs.

pensamiento goza de sí mismo y se extiende en la especulación en apariencia más desinteresada.

Y el problema que plantea esta parte de la Historia en que hemos entrado con Grecia, es doble. Se trata de saber, de una parte, en qué medida el Pensamiento, en la sucesión de los tiempos, en la multiplicidad de los individuos, de las escuelas y de los pueblos que han especulado, tiene unidad, representa una lógica. *De otra parte, se trata de saber en qué medida este pensamiento puro ha actuado,—en qué medida el conocimiento, a que tiende, ha transformado, con la concepción de la vida, la conducta de los hombres y la organización de las sociedades.*

Creemos por nuestra parte—y es una hipótesis que anima esta obra—que hay un Pensamiento humano, *que, en millones de facetas en que lo real se refleja a través del tiempo y del espacio, se realiza un esfuerzo único. Y creemos que el poder de las ideas es inmenso, que las ideas, aun las más abstractas, tienen siempre alguna relación secreta con la vida, alguna acción indirecta sobre ella; que la investigación de la verdad es, por consiguiente, esencialmente la tarea humana. Saber es adaptarse metódicamente* (1).

Por lo demás, nuestros excelentes colaboradores no están sometidos a ninguna condición teórica ni sufren presión alguna. La Evolución de la Humanidad, *al desarrollarse, comprobará experimentalmente—digámoslo una vez más—las hipótesis que dan a la obra todo su alcance.*

* * *

(1) «Desde el punto de vista evolucionista, la conciencia es, ante todo, un medio puesto a la disposición de un organismo para que reaccione en sus más acertados». D. Roustan, *la Science comme instrument vital. Rev. de Met. et de Mor.*, sept., 1911, págs. 611; cf. Pillon, *l'Evolution du psychisme*, en la *Rev. du Mois*, marzo, 1908, pág. 291; Mach, *la Connaissance et l'Erreur*, págs. 12, 387.

León Robin, es, precisamente, de esos historiadores de la Filosofía que, en la plenitud de su saber, por la sugestión misma del objeto que estudian, han comprendido que la Filosofía no puede aislarse de la vida, que se refiere a las necesidades fundamentales de la Humanidad. Los orígenes prácticos y colectivos del pensamiento se ponen justamente en claro en los primeros capítulos de su libro.

La filosofía griega sale de la moral y de la religión. Entre las «exigencias morales del pensamiento común» y las perspectivas diversas relativas a la Historia—pasada o actual—del Universo «que van inclusas en las creencias religiosas», por una parte, y, por otra, el esfuerzo original y libre de los pensadores griegos «para organizar un sistema de reflexiones sobre el orden de la naturaleza o de la conducta», L. Robin ve intercalarse un trabajo previo de reflexión sobre las creaciones populares y espontáneas —por el cual tiene lugar la transmisión de la Religión a la Filosofía. Y este trabajo es «cosa social», dice: «se realiza de una manera impersonal, obscura y continua; acompaña y expresa el movimiento de las costumbres y del sentimiento religioso», así como el de la técnica, que tiende a dominar la naturaleza (pág. 25). L. Robin distingue, pues, tres estadios: después del pensamiento «común» o «colectivo» de los orígenes, un pensamiento «social» que recoge los resultados de esa creación espontánea, y el pensamiento individual, en fin, que critica estos resultados. Observa con finura que la reflexión moral, a consecuencia de las exigencias de la vida en común, precede a la reflexión sobre la Naturaleza, mientras que el trabajo crítico sobre los principios de la conducta, en virtud de las mismas exigencias, comienza en cambio tardíamente.

En esta evolución sería tal vez interesante determinar de un modo más riguroso el papel del individuo y el de la sociedad y distinguir claramente lo social y lo colectivo.

La moral, sin duda alguna, responde a una necesidad de la sociedad; es, específicamente, originalmente social; no se crea, no obstante, más que por los individuos, seres sociales y, sobre todo, gracias a ciertos individuos, agentes sociales. De una manera general, la sociedad se realiza por los individuos; luego se piensa en los individuos, antes de ser transformada por su crítica. Pero en ningún grado del desarrollo social y, en particular, del desenvolvimiento moral, ni aun cuando el trabajo es anónimo, podemos decir absolutamente que sea impersonal.

Con mayor razón no lo podemos decir del trabajo que termina en una perspectiva sistemática del Universo. El psiquismo se desenvuelve en la sociedad, pero es anterior a la sociedad—es anterior aun a la Humanidad. Se constituye en el cerebro del individuo. Las adquisiciones, las creaciones del espíritu se comunican y se transmiten en lo que tienen de mas contingente; de ahí una mentalidad colectiva *en el sentido estricto de la palabra* (1). *Toman la forma institucional; y sabemos que por las trabas de la institución la sociedad inmoviliza la inteligencia en mitos y conceptos arbitrarios* (2). *Pero forman también una trama lógica: el pensamiento humano, esfuerzo impersonal de la personalidad.*

Refiriéndose a las más antiguas escuelas de pensadores griegos, L. Robin dice que «durante largo tiempo, el trabajo colectivo de la asociación estuvo sumergido en una penumbra a través de la cual le es muy difícil al historiador percibir la contribución personal de los individuos» (*pág.* 48): *esta observación se aplica también, mutatis mutandis, al desarrollo primitivo de la reflexión, y aun a la elaboración espontánea de la moral y de la especulación*

---

(1) Lo *colectivo* es lo que responde, no a una necesidad social o a un esfuerzo colectivo, sino a los caracteres contingentes de una colectividad. Véase la *Synthèse en Histoire*, págs. 77 y sigs.—(2) Véase tomos III, pág. XXII, y VI, pág. XVIII.

sobre la Naturaleza. Si en lo referente a las viejas escuelas «algunos grandes nombres casi simbólicos» emergen de la sombra, esos nombres—por ejemplo, los de los Siete Sabios, cuya lista ha sufrido variantes—parecen menos resumir esfuerzos de grupos que afirmar individualidades.

El objeto, en suma, y el interés profundo del presente libro, es mostrar el robustecimiento del pensamiento crítico, el papel cada vez mayor del pensador—que aparece en el primer plano de la historia griega. Y como L. Robin —como hemos dicho—no aísla el pensamiento de la vida—, ni de sus modalidades diversas, ni de sus necesidades profundas y permanentes, nos muestra cómo la Filosofía, pasando de Jonia a la Grecia propia y luego a las colonias, sufre la influencia de las instituciones y de las costumbres y refleja las contingencias mismas del temperamento individual y de la profesión; pero se dedica, ante todo, a seguir, en el campo luminoso de la conciencia reflexiva, la organización interna y el progreso continuo del conocimiento (1).

* * *

Que el pensamiento griego tomara este carácter nuevo —que se convirtiera en especulativo—es uno de los aspectos del milagro griego. *No sería justo rechazar este término, con el pretexto de que Grecia recibió de Oriente una buena parte de sus materiales intelectuales: mitos religiosos, conocimientos prácticos y procedimientos técnicos. Nada nace de la nada; como dijo Lange: «no podemos admitir ya un contraste absoluto entre la originalidad y la tradición. Las ideas, como los gérmenes orgánicos, vuelan a lo lejos; pero no se desarrollan más que en un suelo pro-*

(1) Véase especialmente págs. 48, 95, 118, 172, 178, 181, 491...

picio. La verdadera independencia de la cultura helénica tiende a su perfección y no en sus comienzos» (1). *Y A. Lalande, que cita este pasaje, añade: «El pensamiento distinto no es nunca más que el último anillo de una larga cadena de pensamientos obscuros, de necesidades y de acciones que lo han preparado. Todo comienza en lo inconsciente; y si es falso sostener que el hombre sin la conciencia no sería una máquina intelectual de peor clase, es cierto al menos que su aparición es tardía y que debe recoger, en sus primeros pasos, a beneficio de inventario, una enorme herencia que no ha acumulado* (2)».

Grecia creó la razón humana. *Entre los orientales el que «sabe» es depositario de secretos divinos: es sacerdote, profeta, mago, taumaturgo* (3); *el* pensador, *es decir, el que hace profesión de pensar por sí mismo, que señala con su nombre hasta las ideas que recoge, porque la calidad de su instrumento intelectual le da autoridad e inspira confianza, es una novedad. Y este ideal del pensador griego «el amor desinteresado del orden eterno de las cosas»* (*Milhaud*) *o «la necesidad de explicar lógicamente»* (*Lalande*), *no lo habíamos hallado antes del florecimiento de la civilización griega.*

Aquí, el juego de las facultades especulativas acompaña el juego de las facultades estéticas; el «mundo abstracto del pensador» se construye al lado del «mundo coloreado y viviente del poeta» (Ouvré), *y el placer de comprender completa o corrige el arte de gozar. Llegamos a una etapa de la evolución del espíritu en la cual éste no*

---

(1) *Histoire du Matérialisme*, trad., t. I, pág. 111.— 2 *Revue général sur la Physique ancienne*, en la *Rev. de Synthèse historique*, t. II (1901), pág. 205. Cf. G. Rodier, *ibid.*, revista general *d'Histoire de la Philosophie grecque*, t. XIII (1906), pág. 253; T. Gomperz, *les Penseurs de la Grèce*, principio del libro III, *l'Epoque des lumières*.— 3 Ouvré, *les Formes littéraires de la Pensée grecque*, pág. 166 [...]

sirve ya simplemente las necesidades elementales de la Humanidad, sino que sus propias necesidades, su propio ejercicio crean una Humanidad nueva.

Este juego del espíritu pasará por dos fases bien distintas. La fase del naturalismo, *en que el espíritu se opone a la Naturaleza y trata de tomar posesión de ésta; en que ensaya todas las hipótesis que puedan explicar el devenir de las cosas, no sin apoyarse en ciertas observaciones positivas y sin aprovechar, para cada hipótesis nueva, hipótesis anteriores. La fase del* humanismo, *en que el individuo se opone a la sociedad, y el hombre, interesándose desde entonces cada vez más en sí mismo, analiza los procedimientos de que se servía en sus diversas actividades. Se laborará la técnica de las técnicas, los métodos para conducirse bien en todas las cosas—bien obrar, bien hablar, bien pensar. La lógica—en el sentido amplio—se elevará a la segunda potencia; y, tomándose el espíritu a sí mismo por objeto de estudio, se constituirá la lógica—en el sentido restringido y epistemológico de la palabra* (1).

Los sofistas, cuya originalidad en la historia intelectual es considerable, inauguran este segundo período. Enseñan a manejar el λόγος, que es la palabra, la fórmula; pero que es también el razonamiento, el pensamiento. No obstante, el Γνῶθι σεαυτόν de Sócrates es el que abre verdaderamente un mundo nuevo: no sólo exige la reflexión sobre las creaciones de la vida; invita a la mirada interior a bucear en los profundos abismos del sér.

Se ha advertido que podría haber un problema de Sócrates—como hay un problema de Homero, un problema de Shakespeare—y que el héroe de Platón podría ser una especie de personaje legendario: pero Sócrates resiste a

(1) Véase, págs. 178-9, 198-9.

la prueba y sigue siendo el autor de «una revolución que no tiene igual en toda la historia de la Filosofía y de la cual las revoluciones cartesiana y kantiana no son más que la renovación o el desenvolvimiento» (1).

A su vez, Platón sintetiza los esfuerzos anteriores del pensamiento: unifica la Naturaleza y el hombre, el mecanismo y el dinamismo, por la creencia en la realidad de las Ideas—que se revelan al hombre. Da un primer ejemplo de estas construcciones que suceden a la crítica y en que por medio de una dialéctica potente se despliega la ambición del espíritu. Tiene todas las audacias y todas las gracias; manifiesta plenamente el genio griego «a la vez atrevido y mesurado, intuitivo y razonador, místico y positivo, artista y geómetra» (2).

Los griegos se embriagaron de dialéctica. Es un espectáculo singularmente cautivador el que ofrece L. Robin haciendo desfilar esta multitud de filósofos: unos, pensadores profundos y sinceros; juglares, otros, de las ideas y prestidigitadores de palabras; fijando la fisonomía de estos «escolarcas», unos, ligados a la ciudad, viajeros, otros, que intentan a la vez reclutar discípulos y adquirir un conocimiento más extenso de los hombres y de las cosas; cuidando esas agrupaciones y esas escuelas, que constituyen ya verdaderas cofradías (pitagóricos, epicúreos), ya verdaderas Universidades (Academia, Liceo). Muestra la Grecia «razonadora, raciocinante», que se abandona a esta embriaguez en que la joven razón descubre su poder, sin reconocer sus límites.

Vendrá un período, no obstante, el del moralismo, en que la preocupación de la conducta—que está implícita

---

(1) Véase H. Cantecor, *Un nouveau point de vue sur l'hist. de la Phil. grecque* (a propósito de Dereitas, *la Légende socratique et les sources de Platon*), en *la Revue Philosophique*, julio-agosto, 1923, pág. 122.—(2) Robin, pág. 513.

en la especulación aparentemente más desinteresada—pasará al primer plano; en que, a consecuencia de una fatiga intelectual y también de circunstancias políticas (1), *el sabio no se ocupará ya de la organización de la Ciudad, sino del mejor empleo de su vida. Ya sobre el escepticismo que produce una pululación de sistemas, ya sobre alguna doctrina ecléctica, se prende una ley del soberano bien. Hasta el día en que la crisis moral se acentúa. Entonces, el misticismo oriental, que se había filtrado ya en algunas sectas de Grecia, extiende su influencia: es el período helenístico. Y he ahí, en fin, que al principio de la era cristiana, la ola ascendente de la fe barre por muchos siglos el trabajo de la razón griega. «Lo infinito, que, para Platón como para Aristóteles o para los estoicos, era el sello de la irrealidad o de la resistencia al orden de la razón, se convierte para Plotino en la potencia más plena y más perfecta del yo»* (2).

Pero el pensamiento griego «renacerá». Los problemas que se plantearon en Filosofía los viejos pensadores de Grecia son, dice justamente León Robin, «problemas eternos» (pág. 8). Κτῆμα εἰς ἀεί, *se aplica también a ellos la fórmula de Tucídides.*

* * *

¿Qué papel jugó la ciencia en esta evolución intelectual? Al principio, Filosofía y Ciencia estuvieron mezcladas. Los filósofos ensayan sus soluciones recogiendo, de una manera más o menos consciente, el saber de su tiempo; pero superan este saber en su necesidad de explicarlo todo. Por el exceso de sus pretensiones y por la dificultad de sus contradicciones, el pensamiento acaba, ya en la abdicación de la razón ante la fe, ya en una prudente

(1) *Ibid.*, págs. 413-5.—(2) Robin, pág. 491.

sumisión de la razón a la experiencia. Imposible nos parece exagerar la importancia de los escépticos griegos—que niegan la ciencia, sobre todo porque se forman de ella una idea demasiado alta—y, en particular, de los escépticos empíricos, que son, como demostró Brochard, los positivistas de la antigüedad. «Si los antiguos escépticos pudieran volver, serían, ha dicho su historiador, fervientes apóstoles del progreso (1)».

Aunque presenta la Filosofía y la Ciencia en sus relaciones constantes, L. Robin hace entre la historia de la una y la de la otra una distinción en que aparece el filósofo: «La historia de la Filosofía, declara, es la Filosofía misma; tiene para la Filosofía un interés eternamente vivo... La historia de la Ciencia, al contrario, no es ya la Ciencia; es su pasado, lo que hay de muerto en su esfuerzo hacia la verdad, o bien el esfuerzo olvidado cuando se ha alcanzado el fin. Esta historia satisface; pues, la curiosidad del erudito; pero no, como la otra, las necesidades más generales y más profundas del pensamiento» (página 7). Creemos que, desde nuestro punto de vista, la evolución de la Humanidad y, en particular, el progreso del psiquismo en la evolución humana—la historia de la Ciencia no es algo muerto, una curiosidad de erudito. No sólo reproduce la adaptación del espíritu a las cosas y la toma de posesión por el hombre de su medio, sino que hace seguir la constitución de un método destinado a resolver los problemas que se plantea el espíritu y que pretendió resolver primero en la Religión, luego en la Metafísica. La Ciencia amontona, poco a poco, materiales positivos que permiten someter a prueba las perspectivas a priori del espíritu; es realmente un organum, el instrumento

(1) *Les Sceptiques grecs*, pág. 116. Respecto al papel de los escépticos véase H. Berr, *la Synthèse des connaissances et l'Histoire*, pág. 25, y *An jure inter scepticos Gassendus fuerit numerandus*, pág. 89.

de resolución de los problemas filosóficos. La historia de la Ciencia es necesaria a la historia del pensamiento, puesto que el instrumento del progreso del pensamiento, es la Ciencia (1).

En los volúmenes precedentes, hemos visto la necesidad de ser, el principio lógico, inherente a la vida, nutrirse de las representaciones de las cosas, permitir la anticipación de los fenómenos, crear un saber inicial—que es vivido. Hemos visto constituirse técnicas diversas, que implican un saber extenso, pero práctico. Veremos aquí—como hemos dicho—a los griegos reflexionar sobre las técnicas, crear los métodos, elevarse al método general de la deducción, aplicarlo, en fin—porque había ahí un juego de la pura razón que les gustaba—al número y a la figura.

Los griegos son esencialmente geómetras, *en el sentido definitivo que tomó la palabra en oposición con la etimología. El «medidor de tierra» primitivo cambió su nombre por el de «divisor de tierras», geodesta* (2), *mientras que el geómetra se convirtió en el virtuoso de la razón, de la razón que construye por necesidad interna y no por comprobación pura y simple. «En todos los dominios del conocimiento, los pueblos de Oriente y de Egipto, habían transmitido a los griegos, un número considerable de datos, reglas, procedimientos útiles en la vida cotidiana. Los griegos no se limitaron simplemente a registrarlos, aumentando indefinidamente su lista... Quisieron comprender la razón de lo que les era dado como un conjunto de procedimientos empíricos; quisieron justificar con los solos recursos de su inteligencia las reglas a que había conducido a los hombres una lenta observación.» En esos «ensueños abstractos» el espíritu se ro-*

(1) Véase mi *Synthèse en Histoire*, págs. 188 y sigs.; *Peut-on refaire l'Unité morale de la France?*, pág. 104; A. Georges-Berthier, *l'Histoire des Sciences en France*, en la *Rev. de Synth. hist.*, t. XXVIII (1914).—(2) Véase P. Tannery, revista general *d'Histoire de la Géométrie*, en la *Rev. de Synth. hist.*, t. II (1901), pág. 284.

bustccia con el resultado brillante de sus esfuerzos; «el desinterés, el alejamiento de toda preocupación práctica, en el geómetra griego, fué, tal vez, una de las causas profundas del progreso de su ciencia y, al mismo tiempo, de su fecundidad futura en lo que se refiere a las mismas aplicaciones» (1).

Podemos decir que el sabio, aquí, no se distingue completamente del filósofo: también él se mueve en el mundo de las ideas, que tiene por objeto, como se ha observado, el λόγος más bien que el πρᾶγμα, lo inteligible más bien que el hecho (2). *Orientados hacia las formas eternas, los griegos se separaron de la materia. La consideraban como una degradación del sér y estimaban serviles las actividades que se aplicaban a ella* (3). *Por otra parte, «la*

---

(1) Véase G. Milhaud, *les Philosophes géomètres de la Grèce* (pág. 368; *la Pensée mathématique: son rôle dans l'histoire des idées*, en la *Rev. Philosophique*, abril, 1909, pág. 350; *le Rationel*, cap. III: *a propos de la géométrie grecque*, pág. 81. Cf. Weber, *le Rythme du Progrès*, pág. 222; D. Roustan, art., citado, pág. 626; L. Brunschvicg, *les Etapes de la Philosophie mathématique*, not. Fb. II, cap. IV. *Sur la psychologie de la mathématique pure*, véase Pu. Chastin, en el *Journal de Psychologie*, oct. 1922.—(2) Véase Weber, ob., cit. pág. 291. Höffding, en la *Pensée humaine*, expresa la misma idea en los términos siguientes: «El pensamiento antiguo creía en las apotcosis, pero no en las encarnaciones» (pág. 129).—(3) Véase Gina Lombroso-Ferrero, *Pourquoi le machinisme ne fut pas adopté dans l'antiquité*, en la *Revue du Mois*, 10 nov. 1920: «Arquímedes, dice Plutarco,... consideraba *la mecánica en general y todo lo que se hacía por la práctica, como un arte vil y obscuro*. No se entregó, pues, más que a las ciencias ligadas a la belleza y a la perfección, a las que no se refieren a ninguna necesidad de la vida. Y Aristóteles se excusa de hablar de estas cosas justamente despreciadas por los sabios y los filósofos», pág. 459. Cf. Meyerson, en el *Bulletin de la Soc. fr. de Philosophie*, febrero-marzo, 1914 (*Y a-t-il un rythme dans le Progrès intellectuel?*) págs. 100-102: «Platón, hablando de demostraciones matemáticas en las que se hacía intervenir la mecánica,... declara que esto es «corromper la geometría» y «quitarle su dignidad» haciéndola pasar, «como una esclava fugitiva, del estudio de las cosas incorporales e inteligibles al de los objetos que caen bajo los sentidos y empleando, además del razonamiento, cuerpos larga y servilmente modelados por el trabajo de la mano». Véase, también, J. Burnet, *l'Expérimentation et l'observation dans la science grecque*, en *Scientia*, feb. 1923, págs. 93-102.

idea de experimentación estaba para ellos asociada a las de hechicería, superstición y charlatanismo» (1). *A estos prejuicios, que duraron largo tiempo, se añadió, por último, la preocupación moral para fortificar el desprecio de toda industria* (2). *Faltó largo tiempo a la ciencia experimental un medio simpático, una organización y laboratorios* (3).

Precisa, sin embargo, no exagerar esta «desatención a la materia».

Paul Tannery hizo observar ingeniosamente el papel de los juguetes mecánicos (θαύματα) *destinados a divertir al público y en que se divertía el mismo inventor: «Semejante al niño en su cuna, el hombre, en presencia de las fuerzas físicas, empezó a jugar con ellas; se enteró de su poder divirtiéndose; el pensamiento de utilizarla de otro modo, sujetando la naturaleza para fines útiles, multiplicando los efectos obtenidos en pequeño, germinó sólo muy lentamente... El papel de este móvil de la diversión en el desarrollo de las ciencias parece haberse borrado hoy. Pero quien estudiara, bajo las formas convenidas, la psicología profunda del investigador científico, reconocerá, sin duda, que... el mismo impulso obra siempre en el fondo de nuestras* almas (4).»

Pero, este juego del espíritu, esta actividad que se apodera de la naturaleza, se ejercieron de modo más relevante y más aprovechable. Las necesidades de la vida, a pesar de los prejuicios y la fuerza de la tradición, llevaron consigo el progreso de ciertas técnicas—así la medicina (Hipó-

---

(1) Egger, *Science ancienne et Science moderne*, pág. 22. En lo que respecta a la magia, véase el t. XI.—(2) G. Lombroso-Ferrero, art. cit., págs. 461-463.—(3) Véase Egger, *ibid.*, y Lalande, art. cit., de la *Revue de Synth. hist.*—(4) Tannery, revista general *d'Histoire de la Mecanique*, en la *Rev. de Synth. hist.*, t. IV (1902), pág. 198.

crates y los Asclepiades) (1)—*y el genio de algunos individuos* (*Estratón, Euclides, Arquímedes, Ctesibio, Herón, Tucídides* (2)...) *enriqueció el conocimiento positivo.*

Aristóteles, como sabio, tuvo muy altas ambiciones; pero una discutible influencia. Quiso ser enciclopedista: pero su espíritu sistemático—a pesar de un cuidado muy vivo de información y de método—debía tender a imponer soluciones donde precisaba dejar los problemas planteados. En cambio, proporcionó—mejor todavía que Platón—un cuadro general a los especialistas. Inauguró esta concepción de la ciencia sintética, de la ciencia una, a la cual darán los escépticos un nuevo carácter, puesto que la convertirán prudentemente en un ideal inaccesible o lejano (3).

Insistiremos, mucho más tarde, en la historia de los progresos del conocimiento y hablaremos de nuevo del problema del papel de la Ciencia (4).

Era preciso subrayar aquí los orígenes del pensamiento científico; señalar la importancia de la historia de las

---

(1) Véase Ouvre, *les Formes littéraires de la Pensée grecque*, pág. 457; Meyerson, en el Boletín citado anteriormente de la *Soc. fr. de Phil.*, págs. 95-97 (invención de la polea, de la prensa de tornillo, del astrolabio, del reloj de agua, etc.).—(2) T. Gomperz, en su gran obra, ha insistido respecto a la contribución de los historiadores en la formación del espíritu crítico y del saber positivo.—Respecto a la filología y, de una manera general, al espíritu científico de los alejandrinos, véase A. Croiset, en *l'Hellénisation du monde antique*, pág. 270.—(3) Respecto a la ciencia de Aristóteles, véase Gomperz, obr. cit. págs. 89, 500.—(4) Tomo XLVIII *la Science du Moyen Age*.—Conocida es la tesis interesante, pero muy exagerada, de Weber, según la cual las civilizaciones grecorromana, medieval y moderna, «pertenecen a una misma gran fase de la evolución», que es especulativa, en oposición al período anterior y al período contemporáneo, en que se desenvuelve la técnica y la experiencia. Véase la ob. cit. (not. pág. 292) y la discusión en el Boletín, igualmente citado, *de la Soc. fr. de Phil.*—*Sobre los períodos de la historia de las ciencias*, véase Mentré, *Une thèse de Cournot*, en la *Rev. de Synth. hist.*, t. XI (1905), pág. 1.

ciencias; asimilarla a la historia del pensamiento humano, a la historia general de la civilización (1).

* * *

Esta historia del pensamiento, bajo sus diversos aspectos, y en particular la del pensamiento antiguo, es singularmente difícil de reconstituir. Uno de los grandes méritos de este libro—que responde exactamente a uno de los caracteres de nuestra obra—es no disimular las dificultades, e insistir, por el contrario, en las incertidumbres y lagunas.

En presencia de textos contradictorios de interpretaciones divergentes, los mejores historiadores de la Filosofía, como L. Robin, ponen a veces una especie de coquetería en su actitud de reserva. Pero muchas contradicciones se explican desde el momento en que renunciamos a «hacer u un filósofo más sistemático de lo que fué»; muchas interpretaciones se concilian, cuando consideramos que el pensamiento de los grandes maestros—de un Platón, de un Aristóteles—«tiene profundidades que ellos mismos no percibieron»; «¿no se explican precisamente por tendencias obscuras, a las cuales obedecieron, sin tener de ellas una clara conciencia, la influencia de sus doctrinas y sus desarrollos posteriores?» (2). *De hecho prueba este libro*

(1) Aun la matemática puede ser reivindicada para la historia de la civilización. Moritz Cantor distingue la historia de la *Matemática*, que es especial y abstracta, *fachmässige Entwickelungsgeschichte*, de la Historia de la matemática, en que «sirve de fondo el cuadro de la vida civilizada (*Kulturlebensg.* y sobre este fondo se destacan en plena luz los rayos matemáticos que la caracterizan»: véase Paul Tannery, *de l'Histoire generale des Sciences* en la *Rev. de Synth. hist.*, t. VIII (1904), pág. 8.—Sobre las relaciones del desarrollo de las ciencias y el desenvolvimiento económico, véase G. Richard, *Unité de l'histoire des Sciences et de l'histoire économique*, *ibid.*, t. XIII (1906), pág. 1.—(2) G Rodier, *art. cit.* en la *Rev. de Synth. hist.*, t. XIII (1906), págs. 214, 362.

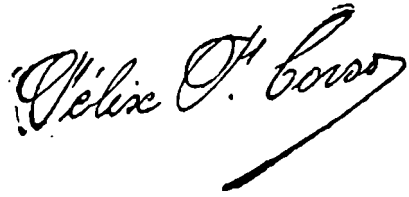
que la historia del pensamiento griego es posible y que está muy avanzada.

Al final de una excelente revista general de la Filosofía antigua, G. Rodier se lamentaba de que el inmenso esfuerzo de la Filosofía no hubiera producido todavía todo su efecto para la historia del pensamiento: «Los materiales cuidadosamente verificados se acumulan, mientras que el edificio parece apenas progresar. Sin duda, es que la tarea de los arquitectos es la más difícil y sus construcciones a menudo prematuras y provisorias. Pero, sobre todo, es que a fuerza de atender a la elección de las piedras no se ha tenido tiempo de juntarlas en cimientos (1).» He ahí el edificio completo: el arquitecto ha sabido utilizar y dominar su prodigiosa erudición. Una interpretación sagaz y prudente de las doctrinas; una característica vigorosa de los sistemas y las escuelas, que hace de los principios y fines de capítulo preciosas y luminosas junturas; las citas necesarias y no más, el texto de los pensadores formando la substancia misma de la exposición; retratos singularmente vivos: hay en ello un conjunto de cualidades que colmarían los anhelos del predecesor de León Robin en la Sorbona.

HENRI BERR.

(1) *Ibid.*, pág. 361.

EL PENSAMIENTO GRIEGO



INTRODUCCIÓN

CAPITULO PRIMERO

OBJETO Y DIVISIONES

Es una gran ventaja para el historiador de la Filosofía no tener que ocuparse, por lo común, de hechos cualesquiera, sino de hechos que hablan a la inteligencia. Pues los hechos que trata de estudiar son, sobre todo, pensamientos y aun pensamientos que pretenden expresar verdades o la Verdad.

Pero hay en ello un inconveniente. Puesto que por mucho que sea el rigor con que un pensador defina sus ideas y explique su trabazón, este rigor no es nunca tal que no deje una parte a las interpretaciones subjetivas del historiador. Trata de comunicar con el pensamiento ajeno; pero este esfuerzo indispensable de simpatía intelectual le expone fatalmente a sacar de su propio fondo lo que le parece necesario para la consecución de una inteligibilidad perfecta. ¿Están de completo acuerdo los historiadores de la filosofía moderna, aun sobre cuestiones esenciales, respecto a sistemas tan fuertemente organizados como los de Descartes, Espinosa, Leibnitz, Kant?... Con mayor razón deberá temerse esta intrusión del pensamiento del intérprete en el original cuando se trata de escribir la historia del pensamiento antiguo.

N. B.—La cursiva será empleada, generalmente, en los títulos de obras o para señalar la traducción de una expresión o de un texto.

Supongamos, en efecto, el caso más favorable, aquél en que poseamos la integridad de una obra filosófica, en que el estado del texto, tal como nos ha sido transmitido, no dé lugar a incertidumbre alguna sobre el sentido de las ideas, en que ni la autenticidad, ni el lugar de cada fragmento en el conjunto de la obra se preste a discusión. No dejaría de ser muy difícil para el historiador la realización de esta comunión simpática que le es encomendada, sin que en la resurrección de pensamiento que debe ser su efecto, intervenga su propia personalidad, tanto en lo que tiene de individual como en lo que debe a la colectividad. ¿Trátase, por ejemplo, de hacer revivir el autor en sí mismo y en su medio social? Nuestro conocimiento de ambos es fragmentario y poco seguro. ¿Quién se atrevería a lisonjearse de hacer revivir en su verdadera luz las figuras de Platón o de Aristóteles? ¿Nos limitaremos, dejando aparte este elemento de contingencia, a considerar las ideas y su relación lógica? Todavía nos exponemos a imponerles arbitrariamente la forma con que una elaboración ulterior ha revestido los mismos conceptos; así se intentará comprender a Platón a través de Kant. Para no modernizar involuntariamente el pensamiento antiguo sería preciso poder hacerse un alma nueva, y tanto más difícil es conservar la prudencia en la interpretación, cuanto más nos esforzamos en iluminar para nosotros mismos, y para los demás, las obscuridades de este pensamiento.

Ahora bien: las condiciones reales están muy lejos de suscitar sólo estos obstáculos al paso del historiador que se aventure en pos del descubrimiento del pensamiento antiguo. Los textos que tiene a mano suponen una tradición manuscrita de diez siglos y aun más, en el curso de los cuales han sufrido múltiples alteraciones, faltas de copia, correcciones arbitrarias, omisiones, interpolaciones de glosas marginales. Si los papiros o las inscripciones ponen a

veces a su servicio textos más antiguos, son, en general, pobres restos tan deteriorados que su restitución es a menudo muy incierta. De todos modos, se impone un trabajo de exégesis delicado y siempre sujeto a caución. No solo esto: surgen problemas de autenticidad que no permite resolver de un modo seguro el testimonio de los catálogos antiguos, pues los escrúpulos en materia de atribución literaria eran en la antigüedad algo excepcional. Es sabido, además, hasta qué punto la ávida curiosidad de los aficionados a libros ha estimulado el arte de los falsificadores. En fin, como la fecha de cada escrito o aun su posición en el conjunto de una obra pueden muy rara vez determinarse con precisión, es casi imposible establecer con certeza una relación de dependencia entre las diversas expresiones del pensamiento de un mismo filósofo.

Las dificultades se multiplican y se agravan cuando no tenemos a nuestra disposición más que fragmentos y testimonios externos, lo que ocurre no sólo con todos los filósofos anteriores a Platón, sino también con la gran mayoría de los que vivieron después de Aristóteles. Raro es, por ejemplo, que tengamos datos sobre el orden de los fragmentos en el conjunto de la obra, de suerte que es difícil decir el lugar que a cada uno corresponde en el desarrollo del pensamiento del autor. Además, muchos libros que ya ninguna escuela filosófica tenía interés en conservar, desaparecieron; se hablaba de ellos, se los citaba, sin tenerlos a mano. Por otra parte, en lo que concierne a los testimonios exteriores, son muy raros, para los filósofos antiguos, los que poseemos de sus contemporáneos. En su mayoría proceden, por el contrario, de compiladores, eruditos, autores de manuales, que les son posteriores en varios siglos. Así se hace necesario investigar su autoridad: investigación laboriosa que, aun cuando aparece coronada por el éxito, no siempre satisface completamente al espíritu crítico, en

la imposibilidad de poder remontar de un modo seguro hasta la autoridad primitiva y confrontarla con las afirmaciones tardías que dependen de ella a través de tantos intermediarios. Hay, incluso, un caso, el de Sócrates, en el cual nos es preciso contentarnos exclusivamente con testimonios externos y en parte alguna el peso de la prueba resultará tan difícil para el historiador del pensamiento griego.

No es mejor la situación cuando se trata de fijar del mejor modo posible la cronología de los filósofos y, sobre todo, de los más antiguos. Tarea capital, no obstante, en un estudio que se propone colocar los hechos en el orden de su sucesión y determinar de un modo especial la mutua influencia de las doctrinas. Por otra parte, la vida de varios de esos viejos maestros se vió muy pronto envuelta en una atmósfera tan densa de leyendas religiosas, que empieza y acaba en el misterio de las existencias divinas.

El sentimiento exacto y siempre presente de estas dificultades, impone, por lo tanto, a la vez, prudencia y modestia. Nos indica, además, la tarea a que constantemente debemos dedicarnos. Esta tarea interesa en gran parte a la historia social y política, con sus disciplinas anexas, y a la Filología. Esta debe ser, sobre todo, la que proporcione materiales sin los cuales el historiador del pensamiento trabajaría en el vacío y se esforzaría vanamente para construir un conjunto del cual le faltan demasiados fragmentos. Estos materiales son a menudo y en apariencia de significación mediocre. Constituyen, no obstante, una subestructura indispensable. ¿Significa esto que en el orden de estudios que nos ocupa, la dirección del trabajo debía abandonarse en su totalidad a los filólogos, como se ha hecho, especialmente, en Alemania? Han dado pruebas de una paciencia y, con frecuencia, de una sagacidad admirables. Pero un historiador del pensamiento debe ser algo más que un

erudito, puesto que se esfuerza en hallar de nuevo métodos para alcanzar la verdad, para reconstruir sistemas de ideas; es, por lo mismo, filósofo tanto como historiador. Su fin no es tanto determinar las influencias individuales o colectivas que hayan podido contribuir a formar un pensamiento, como comprender este mismo pensamiento colocándolo en su lugar y subrayando las virtualidades que encierra. El pensamiento filosófico y científico es, sin duda, un producto y una parte de un desarrollo; pero este producto puede ser estudiado por sí mismo y a título de parte total.

Un último problema se nos plantea: ¿Cuál es, exactamente, el objeto de nuestro estudio y cuáles son sus divisiones? En primer lugar, hemos hablado hasta aquí de la historia del pensamiento griego. Más exacto sería hablar del pensamiento grecorromano. Cierto es que ni en la Ciencia ni en la Filosofía han sido los latinos inventores. Pero si atendemos a lo que debe a Lucrecio, a Cicerón, a Séneca y a algunos más, nuestro conocimiento del pensamiento griego, sería injusto no conceder un lugar a la contribución de Roma. En segundo lugar—y esto es más importante—, la misma palabra *pensamiento* es singularmente equívoca: como en la Ciencia o en la Filosofía hay pensamiento en la Literatura, en la Historia, en las opiniones comunes, en las creencias religiosas; pero está en ellas en una forma no sistemática, no reflexiva. No sería tampoco suficiente hablar de pensamiento racional: ¿Se trata sólo de la Flosofía o, conjuntamente, de la Ciencia y de la Filosofía? Indisolublemente unidas en los primeros tiempos del pensamiento griego, en el curso de su desarrollo permanecieron siempre estrechamente solidarias. Pero la historia de una y otra no pueden estudiarse con el mismo espíritu. La historia de la Filosofía es la Filosofía misma; tiene para el filósofo un interés eternamente vivo, que sobrepasa el de la pura erudición: los problemas que plantearon como filósofos los viejos pensa-

dores de Grecia, son problemas eternos, cuyos términos no han cambiado: sólo que la discusión se ha nutrido de alimentos distintos. La historia de la Ciencia, por el contrario, no es la Ciencia, es su pasado, lo que hay de muerto en su esfuerzo hacia la verdad o bien el esfuerzo olvidado en cuanto se ha alcanzado el fin. Esta historia satisface, pues, la curiosidad del erudito; pero no, como la otra, las necesidades más generales y más profundas del pensamiento.

¿Cuáles serán, por otra parte, los límites y las divisiones de nuestro estudio? Excluirá en torno a los orígenes, la forma y el contenido de la conciencia colectiva y empezará con las primeras expresiones literarias del pensamiento moral, filosófico o científico. Por el otro extremo excluirá (1) la patrística, es decir, el desenvolvimiento del pensamiento cristiano, que, derivando de otras tendencias y oponiéndose a la filosofía propiamente helénica, pertenece a otro cuadro; y terminará con el cierre de la Escuela de Atenas, en 529, por el edicto de Justiniano. Bastará tal vez distinguir en este desenvolvimiento orgánico de catorce siglos aproximadamente, un período de formación, un período de madurez y un período de vejez; vejez que no será, sin embargo, pura decrepitud. Cada uno de estos períodos, como es natural, contiene en sí, en su desenvolvimiento orgánico, el germen de los caracteres específicos del siguiente.

El primero comprenderá dos momentos. Caracterízase uno por la íntima unión de la Ciencia y la Filosofía: impropiamente llamado período *presocrático*, se prolonga durante el tiempo de Sócrates y aun de él. El otro momento, con los sofistas y Sócrates, tiende a separar, aunque en direcciones opuestas, las nociones de cultura general y de filosofía.

Dos momentos se distinguen también en el segundo período. Por una parte, la constitución—por Platón y Aris-

(1) Contrariamente a lo que ocurre en X.

tóteles—de la Filosofía como ciencia superior al resto de las ciencias, las cuales se organizan en mayor número en especialidades distintas, aunque enlazadas con la enseñanza de la Filosofía. Sobre este tronco se injertan, por otra parte, desenvolvimientos críticos y epistemológicos, aplicaciones prácticas: obra iniciada en la escuela misma de Sócrates en el momento precedente y continuada por las grandes escuelas postaristotélicas.

En cuanto al último período que comprende aproximadamente diez siglos, no debe ser tratado con la misma extensión que los dos anteriores. Si en su segundo período es, efectivamente, renovador, es, en lo restante, sobre todo, restaurador y erudito. Mientras que en las escuelas de Platón y de Aristóteles se realizaba un enorme trabajo de exégesis sobre la obra de los maestros, la tendencia—ecléctica o sincrética—a aproximar y fundir filosofías antagónicas se hizo general. Helenizado por las conquistas de Alejandro, el Oriente ejerce de nuevo su influencia sobre el espíritu griego. El renacimiento de las antiguas doctrinas recibe con ello una coloración que no tenía en su origen. El irracionalismo místico se erige con Plotino y su escuela en método de unión con lo real absoluto. Antiguamente, de la masa confusa de las representaciones míticas y de las prácticas puramente utilitarias o mágicas, proporcionadas por Oriente, el genio griego había hecho surgir la obra racional de la Ciencia y de la Filosofía. En su ocaso, de nuevo se encienden sus últimos rayos en la llama indecisa del pensamiento oriental. Son, no obstante, el alba de un pensamiento nuevo que pertenece ya a otro momento de la Historia. No se trata ya del pensamiento griego.

CAPITULO II

LAS FUENTES

Es un problema previo de gran importancia el de las fuentes en que se alimenta la historia del pensamiento grecorromano y el del valor relativo de estas fuentes.

Por lo pronto, en lo que se refiere a las doctrinas y a las ideas, claro es que debemos, en lo posible, instruirnos en los filósofos mismos. Por desgracia, la posesión de toda la obra de un autor o aun de obras enteras y verdaderamente originales, es como veremos una ventaja que a menudo se nos niega. Imposible ponderar con exceso hasta qué punto es restringido y deshilvanado el conocimiento que podemos adquirir *inmediatamente* del pensamiento filosófico y científico de la antigüedad grecorromana.

Debemos, pues, ordinariamente, beber en fuentes *mediatas*.

Puede ocurrir, en primer lugar, que sin propósito histórico definido, un filósofo nos dé, accidentalmente o accesoriamente, alguna indicación sobre sus predecesores o sus contemporáneos. Platón y Aristóteles han sido en este sentido historiadores de la Filosofía. La mayor parte de la obra del primero es—más tarde diremos en qué medida—un testimonio relativo a Sócrates. De una manera general, Platón nos enseñaría mucho si no diera a menudo a sus testimonios una forma indirecta o encubierta, evitando algunas veces, sobre todo cuando se trata de sus contemporáneos,

nombrar las personas de que habla, de tal modo que el problema de identificación es, en general, de los más espinosos. Aristóteles es más explícito: Pero se preocupa con exceso de extraer lo que en sus predecesores es un presentimiento de su propia doctrina; su actitud respecto a ellos, y, especialmente, hacia Demócrito y Platón, es demasiado visiblemente polémica para que la fidelidad de sus testimonios, sea cual fuere su inestimable precio, pueda ser admitida indistintamente y sin crítica. Esta misma tendencia a colocarse en el corazón de la doctrina que se profesa, para referirle las demás doctrinas o para probar su irremediable impotencia, parece haber caracterizado todos los escritos sobre los filósofos y sus sectas, que se han complacido en escribir, después de Aristóteles, en cada escuela. Los estoicos y los escépticos son o «acomodadores» en extremo, o panfletarios. Filón *el Judío* es una mina muy rica; pero su deseo de comprender la filosofía griega en función de la Biblia le dispone a deformaciones involuntarias. Para los neoplatónicos, Platón, bien interpretado, contiene en sí toda la filosofía anterior.

Pero, al lado de estos estudios históricos ocasionales, se emprendieron otros trabajos en los que la preocupación histórica ocupa, por el contrario, el primer lugar, ya se trate de una monografía, de una historia comparada, de la exégesis filosófica, o de la historia de una determinada disciplina especial. En verdad, no podemos alcanzar esta objetividad que exigimos del historiador, y el autor sigue siendo siempre el hombre de una escuela. No obstante, en este grupo debemos reconocer los verdaderos orígenes de la historia de la Filosofía y de las ciencias. Por todos los opúsculos especiales, desgraciadamente perdidos (1), que había escrito

(1) Véase la sección V, *Philosophica*, fragmentos de Aristóteles publicados por Val. Rose (cf. la Bibliografía relativa a Aristóteles).

Mapa de la cuenca d

N. B.—Las vías de comunicación entre la costa gri
en el mapa de las páginas 10-11 del tomo VIII de e
tomo X, *La formación del*

ental del Mediterráneo.

a del Asia Menor y el Oriente, pueden ser consultadas
a colección, *Mesopotamia*, por L. Delaporte, y los del
pueblo griego, por A. Jaraé.

Aristóteles sobre sus predecesores o sus contemporáneos, pertenece a este grupo tanto como al precedente. Además, dió en su escuela un notable impulso, como veremos luego, a los trabajos históricos. A estos estudios se refiere indirectamente un pequeño escrito que ha hecho gastar mucha tinta y del cual nos ocuparemos más tarde, el *De Xenophane, Zenone et Gorgia*, o como se le titula actualmente, *De Melisso, Xenophane et Gorgia*.

Por otra parte, la obra de Platón y la de Aristóteles, a partir del siglo I antes de Jesucristo, son comentadas por profesores, algunos de los cuales fueron espíritus muy sólidos y muy penetrantes y notables eruditos. Ahora bien: en este trabajo de exégesis, hallaban la ocasión de comparar doctrinas, de confrontar los datos históricos que encontraban en sus explicaciones, ya con los textos cuando todavía los poseían, ya con exposiciones anteriores. Para Platón, son: Posidonio, cuyo comentario sobre el *Timeo* es conocido por algunas citas o análisis; los autores anónimos del siglo II de nuestra era, que escribieron sobre el *Teetetes* y sobre el *Timeo*; un fragmento bastante largo de estos comentarios ha sido hallado en un papiro egipcio, y al otro se refiere verosímilmente el comentario latino de Calcidio (siglo IV), cuya influencia fué tan grande en el pensamiento de la Edad Media; en la misma época, Albino, discípulo del célebre Gayo, y el autor de una *Introducción a la doctrina de Platón*, con un resumen de éste, o también Teón de Esmirna y su precioso librito *Sobre los conocimientos matemáticos necesarios para la inteligencia de Platón*. En los siglos V y IV los comentarios neoplatónicos de Proclo y de Olimpiodoro *el Joven*. Mucho más completa y más importante para el historiador es, no obstante, nuestra colección de los comentadores de Aristóteles. Aspasio (primera mitad del siglo II) es el más antiguo del cual hemos conservado algo. Pero aquellos a quienes más debemos

son Alejandro de Afrodisia, de fines del siglo II y principios del III, cuyo maestro Aristocles de Mesana, es a menudo uno de nuestros mejores informadores, y, en el siglo VI, el neoplatónico Simplicio, que derramó en sus comentarios los tesoros de su admirable erudición. Casi todos nuestros fragmentos presocráticos proceden de este último. Del mismo modo, una buena parte de lo que sabemos de la lógica estoica deriva de aquellos de sus comentarios que se consagran a los diversos libros del *Organon* de Aristóteles, y entre los cuales sería preciso mencionar también los trabajos de los neoplatónicos Dexipo (siglo IV), Ammonio (fin del V), etc. A los comentadores griegos debemos añadir el latino Boecio, el ministro de Teodorico, por medio del cual en gran parte la lógica de Aristóteles y la filosofía antigua fueron transmitidas a la Edad Media cristiana.

En otra subdivisión de la misma clase haríamos entrar a otros escritores, en quienes la curiosidad histórica no está libre de toda mezcla y que caracteriza el cuidado común de dar a conocer doctrinas; pero para compararlas con el fin de oponerlas o de confundirlas. Tienen el gusto de la revisión histórica. En un primer rango debemos poner a Cicerón, cuyas obras filosóficas son una fuente infinitamente preciosa, a pesar de la prisa con que fueron escritas, de su incoherencia y del testimonio que dan con excesiva frecuencia de la ininteligencia filosófica o de la ligereza de espíritu de su autor. Traducciones o resúmenes de obras griegas que hemos perdido, nos conservaron algo del pensamiento del estoicismo medio, de la Nueva Academia y aún de los últimos representantes de la antigua, del eclecticismo de Filón de Larisa y de Antíoco de Ascalón, de Filodemo, el más sabio de los epicúreos, y por éste, un eco de Fedro. Como Cicerón, Plutarco de Queronea es, aunque se llame platónico, un ecléctico, pero de otro temple: si nó tiene mucha

fuerza ni rigor, por lo menos sabe mucho y bien; comprende aquello de que habla. Los *Moralia* constituyen una mina todavía muy insuficientemente explorada y valorada. A Galeno, el médico-filósofo, debemos también multitud de indicaciones preciosas, a menudo acompañadas de citas extensas, sobre los primeros peripatéticos y sobre el antiguo estoicismo. La erudición es, tal vez, más indirecta, pero casi tan abundante como en Plutarco, en el escéptico Sexto Empírico, cuyo libro *Contra los dogmáticos*, es un prodigioso repertorio histórico. Hay más indiferencia filosófica en las compilaciones de pretensión recreativa, como las *Noches áticas*, del latino Aulo Gelio, o los *Deipnosofistas* del griego Ateneo (siglo II), donde hallamos una tan gran variedad de informaciones. El *Florilegio* y las *Eclogae phisycae et ethicae* de Juan de Stobi o Juan Estobeo (siglo V), constituyen para nosotros una colección todavía más rica y más instructiva. ¡Cuántos análisis de textos perdidos, cuántas informaciones preciosas hallamos asimismo en la *Biblioteca*, así como en el *Léxico* del patriarca Focio (mitad del siglo IX), uno de los más ilustres representantes de la ciencia bizantina! En fin, como otros habían puesto su erudición al servicio de su filosofía, los cristianos quisieron utilizar la suya contra la Filosofía y en provecho de su Fe: Justino Mártir, Clemente de Alejandría, el autor de los *Stromates*, Orígenes, que para refutar a Celso, sigue en su propio terreno al apologista de la filosofía pagana, Eusebio, obispo de Cesárea, y su *Preparación evangélica*, Arnobio, Lactancio, san Agustín, etc.

Otra categoría de fuentes, a la cual se refieren también varios de los escritores que acaban de ser nombrados, y cuya constitución real nos es sólo bien conocida desde hace cuarenta años, tras las investigaciones de Hermann Diels, es la de los «doxógrafos». Se llaman así los escritores que se dedicaron a recoger y clasificar por orden de materias las «opiniones» (δόξαι, *placita*) de los antiguos filósofos. Las

obras de este género que hemos conservado, son: los *Placita*, atribuídos a Plutarco; *la Historia philosopha*, atribuída a Galeno; los *Philosophomena* (primer libro de la *Refutación de todas las sectas*), de san Hipólito (principio del siglo III), antes atribuídos a Orígenes; el tratado del obispo Nemesio de Emesia (fin del siglo IV), *Sobre la naturaleza del hombre*; el *Tratamiento de las afecciones de los griegos* de otro obispo, Teodoreto (primera mitad del siglo V), a los cuales se puede añadir la sátira de Hermias contra los filósofos paganos (siglos II o III) y algunas partes del libro de Epifanio (segunda mitad del siglo IV), *Contra las sectas*. Por otra parte, un estudio atento de los libros de Eusebio y de Estobeo ha permitido, especialmente, descubrir en uno y otro trazas de un comprendio de historia de la Filosofía, compuesto por Ario Dídimo, gramático de Alejandría, que fué familiar de Augusto y cuyos fragmentos conservados se refieren sólo a Platón, Aristóteles y los estoicos. Además, comparando los *Placita* del seudo-Plutarco, con las *Eclogae physicae* de Estobeo y con los capítulos V y siguientes del libro IV de la obra de Teodoreto, nos hemos dado cuenta de que estos autores han debido beber en una fuente común. Ahora bien: este último nos dice que se ha servido, además de algunos otros libros que no pudieron ser su fuente principal, de la *Colección de las opiniones de los filósofos*, compuesto por Aecio. Era, según parece, un peripatético ecléctico como Ario Dídimo, y que vivió probablemente a fines del siglo I y principios del II. El autor de los *Placita* se contentó con resumirlo y Nemesio con compilarlo. Esta especie de exhumación de un testigo, largo tiempo sepultado en un profundo olvido, es de una gran importancia; pues su obra, como la de Ario Dídimo, tiene el mérito, nuevo para nosotros, de una cierta imparcialidad filosófica.

Por otra parte, desde hacía mucho tiempo se habían

separado del comentario de Simplicio sobre el primer libro de la *Física*, de Aristóteles, extractos bastante abundantes relativos todos a los «principios» de una obra de Teofrasto en 18 libros, titulada *Opiniones de los físicos* (Φυσικῶν δόξαι). Ya en la época alejandrina se había separado de la misma obra un *fragmento sobre las sensaciones*, que era su primer libro o una parte de éste, y cuyos dos ejemplares han llegado hasta nosotros. Ahora bien: existe una notable semejanza entre el escrito de Teofrasto y todos los escritos doxográficos posteriores a nuestra era. ¿No provendría, pues, toda la doxografía de los δόξαι de Teofrasto, de su historia de la Física? Pero lo difícil era establecer la procedencia de cada escrito, sus relaciones mutuas y su filiación. H. Diels, en los *Prolegomena* de sus *Doxographi græci*, ha emprendido y llevado a buen término esta obra con una rara sagacidad. La concordancia de los *Placita* con Estobeo, lo que Teodoreto y Nemesio han bebido, además, en la fuente primitiva, es decir, en el libro de Aecio, permiten reconstruirlo aproximadamente, representarse su plan, que era el de una distribución de las opiniones por problemas: los principios y el mundo, las cosas celestes y las cosas terrestres, el alma y el cuerpo, siendo, además, cada una de estas grandes cuestiones subdividida en problemas más particulares. Pero, a su vez, Aecio parece haberse inspirado en una colección más antigua que H. Diels designa con la denominación de *Vetusta placita*. Se observa, en efecto, una notable concordancia de nuestros *Placita* con ciertos trozos de los *Primeros académicos* y del *De natura deorum*, de Cicerón, y con lo que Censorino, en el *De die natali*, nos ha conservado de los *Loghistorici* de Varrón. Estos *Vetusta placita* desconocidos pertenecerían, pues, a la primera mitad del siglo I antes de Jesucristo y provendrían, según parece, de la escuela de Posidonio. Así, gradualmente, se ha llegado a pensar que estos trabajos sucesivos de doxografía

dependen todos, en último análisis, de la gran obra de Teofrasto. De él procede el método seguido por los doxógrafos y este método es el de Aristóteles mismo, que consiste en estudiar los filósofos a propósito de un problema. Además, no sólo por Aecio remontamos así indirectamente hasta el arquetipo de la doxografía: hallamos también sus trazas, sobre todo en Hipólito, pero también en los fragmentos de *Stromates* que Eusebio atribuye, sin duda equivocadamente, a Plutarco; en fin, en Diógenes Laercio, del cual hablaremos pronto. No es imposible, por otra parte, que haya servido de modelo a los manuales históricos, que, como hemos visto, cada escuela componía para uso de sus secuaces, como los del estoico Panecio, del académico Clitómaco o de los epicúreos Apolodoro y Filodemo (1). Para acabar con la doxografía, añadamos tan sólo que la *Historia philosopha* falsamente atribuída a Galeno y que es probablemente del siglo VI aproximadamente, nos indica las huellas de un compendio, compuesto, tal vez, entre el tiempo de Séneca y el de los Antoninos por un estoico ecléctico, y que parece haber sido utilizado por Sexto Empírico. Este análisis crítico proporciona en suma un hermoso ejemplo de la ayuda que la historia de la Filosofía puede esperar de la Filología: ella le ha permitido ver claro en sus medios de información, discernir sus relaciones y apreciar su valor relativo.

Una última categoría de testimonios, muy cercana a la precedente, ofrece una característica nueva: La doxografía, colección y clasificación de las opiniones, cede el lugar a la Historia propiamente dicha, bajo la forma de tablas bibliográficas, investigaciones sobre la cronología de los filósofos, sobre sus sucesiones y sobre su vida.

La importancia del trabajo de los bibliógrafos antiguos

(1) El de Apolodoro se designa a veces con el título Συναγωγὴ τῶν δογμάτων.

para el historiador de la Filosofía, es evidente. Ahora bien: este trabajo al cual debemos nuestro conocimiento de los textos y el de los títulos de tantas obras perdidas, fué singularmente favorecido por la socialización de la biblioteca, por la creación de colecciones públicas al lado de las colecciones privadas o de las colecciones de escuelas. Se dice, que por los consejos de Demetrio de Falero, cuando, expulsado de Atenas, se refugió cerca de Ptolomeo Soter, este príncipe fundó la biblioteca de Alejandría. El honor de una transformación tan fecunda recaería así en la escuela peripatética, de la cual Demetrio era un fervoroso amigo y sería un nuevo testimonio de todo lo que debe a esta escuela la organización del trabajo histórico. Calímaco de Cirene que fué, después de Zenodoto, el administrador de la Biblioteca, compuso *cuadros* (πίνακες) de escritores «que se han ilustrado en todo género de estudios». La clasificación famosa de los diálogos de Platón en trilogías, a la cual se enlaza el nombre de Aristófanes de Bizancio, que fué discípulo de Calímaco, puede dar, sin duda, una idea del método según el cual eran concebidos estos catálogos. Del mismo modo, la clasificación tetralógica de las obras de Demócrito, que Diógenes Laercio atribuye a Trasilo y que es verosímilmente anterior. Al mismo origen se refieren probablemente también las listas de obras que encierra cada una de las vidas de filósofos de Diógenes.

Se formaban también catálogos de filósofos. Hemos conservado, gracias a los papiros de Herculano, dos preciosas muestras de ellos, ambos de la mano del epicúreo Filodemo, consagrados el uno a los filósofos de la Academia, el otro a los del Pórtico, procedente el último de una fuente estoica anterior. Subsisten también algunos vestigios de un trabajo análogo del estoico Apolonio de Tiro, *Tabla de los filósofos de la escuela de Zenón y de sus libros.*

Estas nomenclaturas fueron concebidas por algunos eruditos desde otro punto de vista, que, apesar de los errores y las exageraciones a que ciertamente ha dado lugar, es principalmente histórico: el de las sucesiones o *diadoquias*. Se trata, en efecto, de establecer cronológicamente entre los filósofos relaciones de maestro a discípulo. El primer autor de *Sucesiones* parece haber sido Socion, gramático de Alejandría (fin del siglo III, principio del II), cuya obra fué resumida, hacia la mitad del siglo II, por un cierto Heráclides Lembo. Este último fué utilizado por Diógenes Laercio, así como algunos otros autores de *diadoquias* de este siglo y del siguiente: Antístenes—tal vez el mismo Antístenes de Rodas—, el académico Sosicrato, Alejandro Polihistor, Nicias de Nicea, Diocles de Magnesia, además de otro que Diógenes no cita, Jasón de Rodas, el sobrino de Posidonio.

Con las investigaciones cronológicas, hallamos de nuevo la actividad historiográfica de los bibliotecarios de Alejandría. Son, en efecto, las *Cronografías* de Eratóstenes, conservador de los libros bajo Ptolomeo Evergetes y célebre también como astrónomo y como geógrafo, que parecía haber servido de modelo a las *Crónicas* de Apolodoro de Atenas (siglo II, segunda mitad). De Diógenes Laercio se han podido extraer bastantes fragmentos de esta obra, escrita en trímetros yámbicos, para formarse una idea del método de Apolodoro. La toma de Troya, colocada por él en una fecha que corresponde a 1184-3 antes de Jesucristo, es el comienzo de la era histórica; los años son, en lo sucesivo, designados por la cifra de la Olimpíada y por el nombre del arconta epónimo de Atenas; algunos grandes hechos, como la toma de Sardes (546-5) o la fundación de Thurium (444-3) (1) jalonan su cro-

(1) Estas dobles fechas se explican porque el año griego, que comienza en el solsticio de verano, no coincide con el nuestro.

nología; ésta trata, sobre todo, de determinar para cada filósofo la fecha de su ἀκμή, del *punto culminante* de su existencia, la *plenitud*, los cuarenta años aproximadamente; hace coincidir esta fecha con lo más importante que sabe sobre cada uno, o con algún acontecimiento contemporáneo notable; según ella calcula la fecha de nacimiento y cuando se ha enterado de la duración de la vida, la de la muerte; en fin, combina en lo que puede estas fechas de modo que aparezcan, no sólo las sucesiones, sino también los sincronismos significativos: así hace nacer a Anaxímenes, el tercer filósofo de la escuela milesia, en el año de la ἀκμή de Tales, el fundador de esta escuela, y hace morir a Anaximandro, sucesor de Tales, en el año de la ἀκμή de Anaxímenes o alrededor de él.

Es preciso mencionar, en fin, los trabajos biográficos, a los cuales se mezclaba muy frecuentemente la doxografía; pero ahora según el orden histórico y no sistemático.

Varios fueron utilizados, más o menos directamente, por Diógenes Laercio: los de Neantes de Cízico, que vivía en la corte de Atalo I, rey de Pérgamo, en la segunda mitad del siglo III antes de Jesucristo y que escribió sobre *los hombres ilustres*; los del médico Antígono de Caristo, joven contemporáneo del precedente, del cual una colección metódica análoga a la que se hizo para Apolodoro, puso de relieve la contribución a las vidas de Menedemo, de Timón el escéptico, de Zenón, de Licón, de los académicos Polemón, Crates, Crantor, Arcesilao; del peripatético Satiro (fin del siglo III), del cual Heráclides Lembo hizo un resumen, distinto del que había hecho de Soción; los de otro peripatético, aproximadamente del mismo tiempo, Hermipo de Esmirna, que fué discípulo de Calímaco y al cual, a pesar de su inclinación a las historias fabulosas y de su falta de espíritu crítico, se deben muchas indicaciones útiles, Diocles de Magnesia, que hemos men-

cionado ya, escribió también *Vidas* de filósofos; en el siglo I antes de Jesucristo, Hipoboto combinó con la biografía el estudio de las sucesiones. En fin, los *Memorables* y la *Historia varia* del escéptico Favorino de Arles, que enseñó con lucimiento la retórica en Roma bajo Adriano y Antonino *el Piadoso* y que fué el maestro de Aulo Gelio, parecen haber sido colecciones de anécdotas y de apotegmas.

Conocemos toda esa obra, sobre todo, por Diógenes Laercio (mitad del siglo III); en él se presenta ante nuestros ojos, junto con la doxografía, pero con un aspecto singularmente corrompido. Su compilación en 10 libros, sobre *las vidas, las doctrinas y los apotegmas de los filósofos célebres*, no deja de ser, sin embargo, de infinito valor. Por de pronto, nos proporciona el medio de remontar por una crítica atenta hacia fuentes más antiguas. Además, nos ha conservado muy numerosos fragmentos y aun textos enteros: tres cartas de Epicuro y las *Máximas capitales*. Es, en fin, una obra completa. Cosa singular: el término de la exposición no es el mismo para todas las escuelas. Es el fin del siglo III para el Pórtico (Crisipo) y para el Liceo (Licon), la mitad del II para el Epicureísmo (lo cual sorprendería si el mismo Diógenes fuera epicúreo), el fin de este siglo para la Academia (Clitómaco), mientras que para el Escepticismo, va hacia el principio del siglo III de nuestra era, puesto que habla de Sexto y de Saturnino (lo cual no es, sin embargo, razón suficiente para ver en él un escéptico). Imposible es entrar aquí en el problema, tan controvertido y tan difícil, de las fuentes de Diógenes y de los principios que pudieron guiar su compilación. Esta pasa de la extrema concisión a la extrema prolijidad, y la incoherencia de nuestro texto la hace aún a veces completamente desconcertante.

Falta todavía señalar, en la misma categoría, dos gru-

pos de documentos muy diferentes. De una parte todas esas biografías neopitagóricas o neoplatónicas, de que hablaremos más tarde, en las que la parte de novela y de superstición es tan grande, donde hay empero tantas indicaciones útiles y que, por lo demás, dan testimonio por sí mismas de un estado de espíritu. De otra parte, diccionarios, cuyos artículos contienen a menudo detalles interesantes; pero cuyas fuentes son bastante mal conocidas: el *Léxico* del bizantino Suidas (siglo X), que utilizó tal vez Diógenes Laercio, y otro léxico análogo, de fecha incierta (entre el siglo X y el XIII), que se ha confundido equivocadamente con el *Onomatólogo* de Hesiquio (siglo VI) y que parece derivar de Diógenes Laercio y de Suidas.

Tal es, imperfectamente enumerado y brevemente valorado, el material poco abundante, lleno de lagunas, a menudo deteriorado, de que dispone el historiador del pensamiento filosófico y científico de la antigüedad grecorromana.

LIBRO I

LOS ORIGENES

CAPITULO PRIMERO

LOS COMIENZOS DE LA REFLEXIÓN MORAL

El punto de partida de una historia del pensamiento griego no está solamente en el momento en que se acusa un esfuerzo original y libre para organizar un sistema de reflexiones sobre el orden de la naturaleza o sobre el de la conducta. Está, en primer lugar, en el esfuerzo para darse cuenta de las exigencias morales del pensamiento común, o para separar de las creencias religiosas las perspectivas diversas que incluyen relativas a la historia pasada o actual del Universo.

Este esfuerzo primitivo de reflexión, es cosa social; se realiza, en efecto, de una manera impersonal, obscura y continua; acompaña y expresa el movimiento de las costumbres y del sentimiento religioso, el de la técnica que trabaja para dominar la naturaleza. Pero la fortuna de este esfuerzo fué muy diferente, según tuviera por objeto el orden de la conducta o el de las cosas exteriores. Desde el fin del siglo VII, en efecto, el esfuerzo colectivo para representar inteligiblemente la naturaleza se transforma, en su espíritu y en sus métodos, por el esfuerzo de la crítica personal, que da nacimiento a una ciencia y a una

filosofía. Por el contrario, sólo en la segunda mitad del siglo V, a excepción tal vez de Jenófanes, vemos aparecer un análisis verdaderamente crítico de los principios tradicionales, un esfuerzo para justificar filosóficamente su abandono o su conservación. Hasta este momento los sabios y los filósofos no hacen mucho más que reflejar las concepciones de la sabiduría popular o, más ordinariamente, las creencias de una sociedad de iniciados; los intérpretes de la reflexión moral son, sobre todo, los poetas y los legisladores. Y es que las exigencias a que responden, son las exigencias más profundas y más inmediatas de la vida en común; mientras su acción sobre las conciencias se mantiene precisa e imperiosa, dificilmente se pregunta lo que valen. He ahí por qué la reflexión moral debe ser considerada en primer lugar y bosquejada en sus rasgos esenciales, esperando el día en que se convierta en materia filosófica.

Las más antiguas expresiones literarias que conocemos, de un esfuerzo del pensamiento griego para coordinar y formular en concepciones de una importancia general los datos de la conciencia colectiva, relativos a la vida y a la conducta humana, los hallamos en los poemas homéricos y en Hesíodo. Se explica el importante lugar que ocuparon en la educación de la juventud; ellos son también los que más tarde servirán de base a toda discusión sobre los problemas morales.

En los poemas homéricos la reflexión moral casi no se separa—en verdad—de la narración épica. Pero, desde luego no podía dejar ésta de suscitar en los auditores preferencias por tal o cual héroe, por Aquiles o por Ulises, por Néstor o por Ayax, y de estimular, por consiguiente, la apreciación moral. Por otra parte, la debilidad del sentimiento religioso traduce en ellos la inclinación de la reflexión moral hacia la independencia, condición favorable a lo que podemos llamar su laicidad. Sobre todo en

La Odisea, aparecen acá y acullá proposiciones que son como juicios universales sobre la conducta y que expresan un punto de vista de conjunto sobre el destino humano. Pero, si la idea de una justicia de Zeus, ante la cual deberán al fin ceder la violencia y el fraude, aparece incidentalmente, más a menudo encontramos la aceptación resignada de lo que hay de arbitrario e injusto en la «suerte» (μοῖρα θεῶν) que los dioses dan a los hombres, sin considerar el valor moral de sus acciones (1).

La concepción moral que, hacia la mitad del siglo IX inspira el poema de Hesíodo, *Los trabajos y los días*, merecerá un estudio profundo. Atestigua, en efecto, un notable progreso en la determinación de las ideas morales. Es dudoso que este progreso sea obra propia de Hesíodo, que utilizó, sin duda, un viejo fondo de sabiduría popular, a cuya constitución es posible que hubiera contribuído el Oriente, y que se había expresado ya en proverbios y en mitos. Pero esta utilización impone un trabajo personal de elaboración y aun de crítica, por el cual este viejo fondo fué transformado y produjo frutos para nosotros enteramente nuevos. No buscaremos en ello una doctrina filosófica. Pero no deja de ser una reflexión virtualmente racional sobre el contenido y las aspiraciones de la civilización griega, en una sociedad y en una época determinadas.

Todo el poema está lleno de preceptos concernientes a las garantías del trabajo bien regulado de acuerdo con el orden de la naturaleza y el intercambio equitativo de servicios en el medio social. Pero estos preceptos están subordinados a una concepción general de la justicia como ley de Zeus, que es verdaderamente el alma de la moral hesiódica. El apólogo del gavilán y el ruiseñor plantea el

(1) Compúrese *La Odi.*, XVI, 386 y sigs., con VI, 188 y sigs., y XVIII, 129 y sigs. Cf. *Il.*, XXII, 413; XXIV, 527 y sigs.

problema en términos sorprendentes: *Insensato*, dice a su víctima el ave de rapiña, *que quiere compararse con el más fuerte que él; privado de la victoria junta a su vergüenza el sufrimiento* (1). Es el lenguaje de la Hybris, del espíritu desmesurado, del orgullo de dominación. Pero es fatal a los poderosos como a los apocados; más vale escuchar la voz de la Justicia, olvidar la violencia: *Pues tal es la ley que ha establecido el hijo de Cronos para los hombres. Los peces y las bestias salvajes y los pájaros se devoran entre sí. Es que la Justicia no está entre ellos. Pero ha dado la Justicia a los hombres y es, con mucho, lo mejor que tienen* (2). A la justicia *torcida* de los reyes *devoradores de presentes*, opone el poeta los *juicios rectos* que dependen de Zeus. Como, por otra parte, la ley que de él emana lleva siempre consigo su sanción, el talión se halla así penetrado de justicia. *Es causa de su propio mal el que se hace causa del mal de los demás... El ojo de Zeus, que ve todo y se da cuenta de todo, se fija cuando le place sobre estas cosas y no ignora qué clase de justicia encierra en sí una ciudad... Malo es ser un hombre justo, si el que debe ganar en el proceso es el más injusto. Pero yo no creo que esto sea la obra de Zeus sapientísimo* (3). Siempre llega la hora del castigo merecido. El juramento se precipita tras el juez perjuro. Proscrita de las ciudades, llorando sobre la desgracia de los pueblos, la Justicia *va a sentarse cerca de Zeus, su padre, hijo de Cronos y su queja le dice los injustos designios de los hombres* (4).

En los poemas homéricos la potencia de Zeus era el instrumento de una voluntad caprichosa e irritable, o de este Destino cuyo juego ininteligible era contrariar o engañar nuestra voluntad de ser justos. En Hesíodo, es la

(1) 202-212.—(2) 213-218, 275-280.—(3) 265-273.—(4) 219-20.

sentencia de una conciencia que juzga rectamente y sin parcialidad, según la regla o la medida que ha fijado y que castiga de un modo terrible, con los que la han transgredido o se han extralimitado, a los que, servilmente, se han hecho cómplices de la falta. He ahí lo que ha causado la ruina de las *razas de plata*, he ahí también lo que perderá a la *raza de hierro*. Pues bien: el principio de todas las faltas que comete contra la ley suprema, es la falta de medida o el deseo de ponerse por encima del orden y por encima de la regla. Querer ser más que los otros y romper en provecho propio, por violencia o por astucia, el equilibrio de las personas; preferir al camino recto las vías oblicuas y los provechos prontos y fáciles a los que los dioses conceden al trabajo paciente y a la lenta economía, es siempre, según la enérgica expresión del poeta, poner *el derecho en el puño* (δίκη ἐν χερσί). Hesíodo, por el contrario, cree ardientemente en la existencia de un derecho de los débiles, y la obra propia de Zeus todopoderoso, es restablecer la rectitud y la mesura: *Fácilmente da la fuerza y fácilmente maltrata a los fuertes; fácilmente humilla al que quiere brillar y exalta al que permanece en la sombra; fácilmente endereza al torcido y extenúa al arrogante* (1).

La consideración de la experiencia inspira, sin duda alguna, la moral hesiódica; muchos de sus preceptos no son más que consejos prácticos, comparables a las *moralejas* del apólogo, o, como ha dicho Sainte-Beuve «*á la sagesse du Bonhomme Richard*». Pero no deja de ser incontestable que su intención profunda es, por el contrario, oponer el derecho al hecho y substituir el reino animal de la fuerza bruta con el reino humano de la justicia, por la obediencia voluntaria y laboriosa a la ley divina. Así se manifiesta

(1) 5-8. δίκη ἐν χερσί

en él, todavía mal determinado, pero ya muy fuerte, el sentimiento de una regla ideal, según la cual serán apreciadas las condiciones morales existentes y que coloca decididamente el derecho muy por encima del hecho.

No me parece que en lo que produjo luego el pensamiento griego de los primeros siglos, en este mismo dominio, y que, según muchos historiadores, marcaría un progreso, haya muchas ideas nuevas ni nada que supere la sobria y vigorosa precisión de Hesíodo. Lo que cambia son las condiciones sociales; su complejidad aumenta y la importancia creciente de la organización urbana contribuye a poner de relieve la idea de la *buena legislación* (εὐνομία) y de sus beneficios. Esta idea es, en particular, característica de las tendencias morales de Solón y manifiesta su orientación netamente política.

La antigua tradición de los Siete Sabios ofrece un interés particular para el estudio de la reflexión moral. Como es sabido, los antiguos no estaban de acuerdo sobre sus nombres. Una lista de la época clásica (1) comprende Tales de Mileto, Pitaco de Mitilene, Bías de Priena, Solón (que figuran en todos los catálogos), Cleóbulo de Lindos, Quilón de Lacedemonia y Misón de Khena, a menudo reemplazado por Anacarsis o por Periandro. Lo que, según Platón, los caracteriza en común, es esta *brevedad laconiana* con que sabían encerrar su pensamiento en fórmulas memorables, como estas: *Conócete a ti mismo*, *Nada con exceso*, etc., que habiéndose encontrado un día en Delfos, habrían ofrecido a Apolo como primicias de su sabiduría y hecho grabar en la entrada del templo. En una época posterior se compusieron colecciones de estas sentencias (2): Nada más sospechoso que estos catálogos y las atribuciones particulares que encierran.

(1) PLATÓN, *Protágoras*, 343 *ab*.—(2) LXVIII, cap. 73 *a*.

Pero en la tradición que hace vivir los Siete Sabios al mismo tiempo y admite entre ellos, por muchas anécdotas, una especie de colaboración, se ve al menos un sentimiento confuso del carácter colectivo de la obra que les es atribuída. Varias de sus máximas son proverbios en que se condensan, en forma penetrante, reglas o experiencias tradicionales. El caso es idéntico al de las fábulas de Esopo, redacción reciente de relatos muy antiguos, que traducen observaciones y enseñanzas prácticas, en una forma capaz de herir la imaginación. Pero no se quiso admitir la impersonalidad de estos escritos, y justamente en la segunda mitad del siglo VII los antiguos hacen vivir el legendario Esopo que la tradición pone en relación con uno de los Siete Sabios.

Su condición de esclavo y su nacionalidad frigia recuerdan tal vez simbólicamente el carácter popular y también el origen oriental de los relatos en cuestión. De un modo semejante, la leyenda de los Siete Sabios revela la necesidad de atribuir a individualidades determinadas, juicios colectivos y anónimos, desde el momento en que éstos han hallado una expresión que permite darse cuenta de ellos de un modo reflexivo.

Por otra parte, siendo estos juicios como sentencias, se piensa en que no pueden ser debidos más que a legisladores o a hombres que hayan desempeñado en su ciudad el papel de consejeros o de árbitros; así Solón, Bías, célebre por la integridad de sus juicios; así Periandro, tirano de Corinto, o Pitaco aesimneta (1) en Mitilene; y si Tales figura entre ellos no es verosímilmente como sabio, sino más bien a causa de su actividad política en Jonia: *No son*, decía el peripatético Dicearco (2), *ni sabios ni filósofos, sino hombres de sentido común y legisladores.*

(1) Presidente encargado de poner fin, como árbitro, a las discordias civiles.—(2) LXVIII, *loc. cit.*, al principio.

Así, el trabajo de cristalización de las reglas éticas con que la tradición honra a los Siete Sabios, la epopeya moral familiar atribuída a Esopo, es una obra que está en marcha hace mucho tiempo, como basta para probarlo la lectura de Hesíodo. Pero los siglos VII y VI son una época en que las relaciones entre los pueblos se hacen más activas y más penetrantes, una época, además, de prodigiosa fermentación intestina y de luchas políticas ardientes, una época de expansión y de organización política, de colonización y de fundación de ciudades. Entonces el individuo tiene la ilusión de haberse libertado de la vieja disciplina religiosa de la ciudad, de tener en sus manos la dirección de su conducta. Y, no obstante, en medio de tantas subversiones y de tal desencadenamiento de pasiones, siente también la necesidad de no abandonar esta dirección al capricho de cada cual, sino de apoyarla, por el contrario, en normas seguras. Le es preciso un código de la conducta. Pero ésta no puede ser más que la conciencia colectiva en sus adquisiciones más generales y más estables.

Así, en el mismo tiempo y en relación con las mismas condiciones aparece, a mitad del siglo VI, con Focílides de Mileto y Teognis de Megara, esta forma del lirismo que llamamos poesía *gnómica* o de sentencias. En el primero (1) no hay ninguna originalidad de pensamiento: lo que le interesaba era sólo la acuñación de la sentencia, en la cual inscribe brevemente observaciones o máximas, para hacerlas más fáciles de retener y de manejar en el discurso. Pero, por sí sola, esta intención didáctica es característica de las preocupaciones de la época. Teognis, por el contrario, aunque sufra manifiestamente la influencia

(1) Al cual no pertenece un poema bastante largo: *Sentencias de Focílides*, obra de algún falsario judío, entre el siglo II antes de J. C. y el I después de J. C.

de Hesíodo y de Solón, es a menudo un pensador original y atrevido. Inteligente y apasionado, descontento y disputador, da a su reflexión sobre las concepciones tradicionales, al mismo tiempo que un acento áspero y trágico, un giro dialéctico y crítico cuyo vigor audaz y apremiante anuncia a Jenófanes. Se indigna de que, para los hombres, la riqueza contrabalancee los méritos de la sangre, que confunda los buenos y los malos, que determine las uniones y que no se proceda a la manera de los criadores de ganado, que buscan para aparearlos los mejores individuos. La rara inconsecuencia de Zeus le desconcierta: ¿por qué, conociendo a fondo el corazón de cada hombre, dueño todopoderoso de todas las cosas, reserva el mismo lote al justo y al injusto? ¿por qué da a veces al segundo la prosperidad, mientras que el primero es vencido por la pobreza? ¿por qué hace pagar a los hijos las faltas de sus padres? (1). Aun cuando fuera verdad que estas recriminaciones pertenecen, como se ha pensado, a Solón y no a Teognis, no dejarían de ser el indicio de una novedad considerable: la voluntad de Zeus no es ya, como para Hesíodo, la justicia absoluta; el ideal moral, sin que cambie su contenido, se eleva por encima de ella. En vez de juzgar la moralidad humana en nombre de la justicia divina, esta misma es puesta en duda en nombre de un principio superior. Así, en algún sentido al menos, la reflexión se eleva ya a la idea de un valor original de la moralidad, independientemente de la creencia religiosa.

Tal es, en sus grandes líneas, la evolución de la reflexión moral en el mundo griego, desde los más antiguos testimonios literarios hasta la mitad del siglo V aproximadamente. Ha desprendido y formulado gradualmente con

---

(1) 183-192, 373-380, 382-392, 731-752.

una precisión creciente, en relación con el cambio de las condiciones sociales y políticas, la idea de la justicia y del derecho, es decir, de la medida exacta y justa, del equilibrio y de la rectitud en oposición con la pasión brutal, la astucia y la ambición de dominar.

CAPITULO II

LOS COMIENZOS DE UNA REPRESENTACIÓN SISTEMÁTICA DEL UNIVERSO

TEOGONÍAS Y COSMOGONÍAS. LA INFLUENCIA DEL ORIENTE

Al empezar el estudio de las primeras expresiones del esfuerzo del pensamiento griego para darse una representación más o menos sistemática del Universo y de las relaciones que envuelve, hay algo que importa no olvidar y es que estamos en presencia de los productos de una elaboración colectiva y que esta elaboración no se traduce en la Literatura y no comienza, por consiguiente, a pertenecer a la Historia hasta que ha alcanzado su término y está próxima a ceder el lugar a otras formas de pensamiento. Nuestros más antiguos documentos literarios de este orden, son, en efecto, posteriores de cuatro a veinte siglos tal vez, a estos testimonios de una civilización ya rica y variada que han revelado, por ejemplo, los descubrimientos de Troya y de Micenas, los de Chipre, los de las Cícladas o de Creta. Con estos documentos estamos, pues, muy alejados de lo que podríamos llamar un estado de infancia étnica. Así, lo que alcanzamos positivamente no es la época en que la representación del Universo está todavía implicada en las prácticas rituales que aseguran la comunión del grupo social con las potencias misteriosas

de la Naturaleza. Es, al contrario, la época en que han llegado a libertarse y organizarse en un sistema de representaciones definidas semi-afectivas, semi-intelectuales.

Como es sabido, estas representaciones se presentan bajo la forma de mitos, es decir, de *relatos*, que, refiriendo la genealogía o los rasgos de la vida de personajes divinos, expresan, por medio de imágenes tomadas de la generación y de la acción humana, las relaciones naturales de las cosas. ¿Cuál es el fondo último de estas construcciones imaginativas? No debemos exponer aquí las hipótesis animista y sociológica, ni tomar partido en esta difícil cuestión. Es por lo menos probable que los mitos resulten de la necesidad de hacer inteligible el misterio contenido en los ritos de un culto ya practicado. Por consiguiente, a cada uno de los cultos locales instituídos en los pequeños grupos que se habían repartido el suelo de Grecia corresponden otros tantos mitos distintos. Pero estos mitos debían, además, asemejarse, en primer lugar en la medida en que había entre los grupos comunidad de origen, pero, sobre todo, porque dependían de condiciones muy generales, psicológicas o sociales, y se aplicaban siempre, además, al mismo contenido: los aspectos más notables de la Naturaleza y sus relaciones más aparentes, los fenómenos más regulares o bien los más espantosos por la subitaneidad y magnitud de sus efectos. ¿Se comprendería sin estas dos últimas causas, la similitud de ciertos mitos en pueblos entre los cuales no puede suponerse la existencia de ninguna relación mutua, directa o indirecta? Del mismo modo, el progreso de la técnica de los transportes, al aproximar los pueblos no podía dejar de contribuir a borrar las diversidades. Por último, esta tendencia de los mitos a unificarse iba necesariamente acompañada de un esfuerzo para simplificarlos, para eliminar en lo posible las incoherencias, para separarlos de los cultos

a que estaban ligados. Así se explicaría la constitución gradual de una mitología física, que tuviera ya alguna universalidad y poseyera un valor propio, independiente de la religión.

Este último carácter es visible en los poemas homéricos; las historias de los dioses están ya constituídas en leyendas profanas y despojadas de la majestad propia de las sagradas. Pero, en un medio social en que el horizonte haya permanecido más limitado, en que la vida sea menos amable, los mitos se consideran con otro género de seriedad que en la sociedad jónica a la cual se dirigía la poesía homérica. Es lo que vemos en la *Teogonía* atribuída a Hesíodo; pero aunque salida de la escuela beocia de la que es el más ilustre representante, le es, probablemente en su mayor parte, posterior en un siglo, si no en más. El autor se interesa en el mito por sí mismo y como materia de conocimiento. Se esfuerza en sistematizar lo que hay de relativamente racional en las diversas tradiciones míticas, en constituir metódicamente una «suma» de conocimientos con vistas a una enseñanza. Su obra, al tender a la simplicidad y a la universalidad, es ya, en este sentido, científica. Además, esta teogonía es también cosmogonía: el interés que toma en las generaciones de los dioses está dominado por el deseo de dar cuenta del juego de las fuerzas naturales. Por lo demás, en *Los trabajos y los días*, la observación directa de la Naturaleza ocupaba un lugar muy importante, y la *Astronomía* (1), conocida con el nombre de Hesíodo, es también, sin duda, una muy antigua producción de la escuela beocia.

El poeta pide protección a las Musas: ellas saben las cosas verdaderas y sus mentiras mismas tienen relación con la verdad; hablan a la inteligencia y declaran lo que

(1) LXVIII, cap. 68 *a*.

es, lo que fué, lo que será; cantan *los reglamentos* o las leyes *de todas las cosas*, remontando hasta el principio (1). *Celebrad*, les dice, *la raza santa de los inmortales que son siempre los nacidos de la Tierra* (Gê) *y del cielo constelado de estrellas* (Urano) *y también los que ha nutrido la mar salada* (Ponto). *Decid también cómo en el origen han aparecido los dioses y la tierra y los ríos y la mar infinita con la impetuosa hinchazón de sus olas, y los astros luminosos y el vasto cielo más allá... Decid también cómo se repartieron sus posesiones y se distribuyeron los honores...* (105-113). La respuesta a esta pregunta, que lleva el sello de la curiosidad científica, es bien conocida (116 y sigs). Al principio apareció el Caos; luego, *inmediatamente después*, la Tierra (Gaia), *fundamento seguro de todas las cosas*, y en las profundidades de la Tierra, el brumoso Tártaro; en fin, el Amor (Eros), *el más bello entre los dioses inmortales*. Del Caos nacen Erebo (las tinieblas) y la Noche. Luego la Noche da nacimiento al Eter (la atmósfera superior) y al Día (Hemera), que nace de sus amores con Erebo. La Tierra a su vez, da a luz en primer lugar el Cielo estrellado (Urano), *que le es igual y debe recubrirla completamente*; luego los grandes Montes y el Mar (Ponto), *fuera de todo deseo de amor*. Finalmente, de su unión con el Cielo nace el río Océano. Hijos de la Tierra y del Cielo, Cronos y Rea son los padres de Zeus. Los dioses olímpicos son, pues, los hijos menores; las fuerzas naturales, como observaba Aristóteles (2), son anteriores a las potencias cuya función es gobernarlas.

Incapaz todavía de elevarse a abstracciones sin personificarlas, el poeta distingue, no obstante, más o menos entre estas personificaciones y las fuerzas reales. Si se representa, bajo un aspecto social, la Naturaleza como un

(1) 27 y sigs., 32, 37, 38, 45, 66 y sigs.—(2) *Metaf.* N 4, 1091b 4 y sigs.

dominio o una riqueza que se reparte y sus fuerzas como funciones o honores, si habla de la *suerte* (μοῖρα) y del destino de las cosas, hay allí, por lo menos, el sentimiento de una distribución por clases y de un orden bien regulado. En fin, la investigación de las filiaciones a partir del tronco primitivo, es el esfuerzo para percibir entre las realidades una relación de subordinación, para descubrir un fondo común de las cosas que sirva de base a todo el devenir ulterior, un principio interno de producción que conserve a las cosas, hereditariamente, sus propiedades y se organice definitivamente en un sistema de relaciones estables. El pensamiento racional no hará más que continuar este esfuerzo de la teogonía y de la cosmogonía míticas; al transformarlo por un cambio de orientación producirá la ilusión de una creación enteramente nueva y casi espontánea, cuando en realidad no hace más que desenvolver un germen preexistente.

Con mayor razón que para la *Teogonía* hesiódica, podremos contentarnos con un breve resumen de las otras cosmogonías. No difieren de ella por sus tendencias generales, y esto es lo que nos interesa ante todo. Por otra parte, los testimonios por los cuales las conocemos, son muy incompletos o muy alejados de la época en que fueron constituídas.

Lo que sabemos de la cosmogonía expuesta en el siglo VI por Ferécides de Siros (1) en un libro en prosa titulado *Teología*, o, con un título enigmático, *Los cinco reductos* (πενταμυχες), proviene principalmente de Eudemo, es decir, de una buena fuente peripatética y de un papiro egipcio del siglo III con el cual concuerda una cita de Clemente de Alejandría. Una novedad original aparece en ella: encima de Ktonia, que devendrá la tierra, y

(1) LXVIII, cap. 71.

de Cronos, que parece ser, no el tiempo, sino la parte inferior del cielo, de donde nacen el fuego, el viento y el agua, coloca, en efecto, Zas o Zeus, principio de vida, organizador y autor del Universo. Para realizar su obra demiúrgica se cambia en Eros y, sobre una encina alada, tal vez el esqueleto del mundo que flota en el espacio, extiende el velo nupcial en el que bordará el dibujo de la Tierra y el del Océano con sus estancias. Es preciso, en fin, que Zas triunfe de las fuerzas malignas de la Naturaleza: es el combate que presentan, bajo la dirección de Cronos, contra la serpiente Ofionea y su ejército, las cinco familias de dioses salidas de los tres seres eternos; su victoria les asegura la posesión del cielo y los monstruos son precipitados en el Océano. Evidentemente, no son estas historias las que han podido determinar a Aristóteles a contar a Ferécides entre los *teólogos*, en los que no todo es mítico (1). Pero si consideramos que es contemporáneo de Anaximandro, es posible que haya yuxtapuesto a sus mitos explicaciones tomadas de la ciencia. Salvo para Acusilao, cuyas *Genealogías* (en prosa) parecen haber sido una simple réplica de Hesíodo, esta hipótesis se aplicaría también a esas cosmogonías que la tradición refiere a los nombres de Epiménides (2), probablemente el célebre cretense contemporáneo de Solón, y del poeta Museo (3), pero que fueron redactadas verosímilmente en la segunda mitad del siglo VI por Onomácrito, el poeta de la corte de los Pisístrátidas. ¿Cómo es posible que el compilador no tuviera la tentación de acomodarlos a las tendencias nuevas? De hecho, el papel del aire en el sistema de Epiménides denuncia la influencia de Anaxímenes.

La misma observación valdría para esas cosmogonías

(1) *Metaf.* N 4, 1091b1.—(2) *Teogonía* o *Oráculo*, χρησμοί.—(3) *Teogonía* o ἀθμολκία.

órficas, anteriores a Homero según la tradición, pero que Onomácrito pasa también por haberlas recogido y redactado. Existen varias versiones de ellas: 1.°, la de Eudemo el peripatético, ya implicada en ciertos textos de Platón y de Aristóteles (1) y que difiere muy poco de la cosmogonía hesiódica (la Noche ocupa el lugar del Caos); 2.°, la que se cree hallar en las *Argonáuticas* de Apolonio de Rodas (I, 494-512) y que recuerda a Ferécides; 3.°, la que se refiere al logógrafo Helánico de Lesbos (mitad del siglo V), cuyo nombre ha servido para cubrir tanta falsedad, y a un misterioso Jerónimo. Es visible en ella la influencia platónica y, sobre todo, estoica, mezclada con elementos de física jónica. El origen de las cosas es el agua y una materia limosa, de la cual ha salido la Tierra. De su unión nace un monstruo, Cronos o Heracles, el tiempo que no envejece, al cual se junta Adrastea, la necesidad, que es incorpórea. Cronos-Heracles fabrica un huevo inmenso, cuyas dos mitades son el cielo y la Tierra. Se trata de un dios incorpóreo, alado y monstruoso; de otro dios ordenador de las cosas que se llama el Primogénito (Protógonos), o Zeus o Pan, y 4.°, la que Damascio, a quien debemos también una exposición bastante confusa de la primera y de la tercera (2), llama la *teología órfica usual* o *de las rapsodias*, a menudo considerada como la más antigua a pesar de todas las señales que lleva de influencias recientes. Hallamos de nuevo la imagen del huevo. El dios que sale de él se llama unas veces Fanes, el dios luminoso, otras Metis, la inteligencia, otras Ericepea. Esta denominación obscura significa tal vez la suerte reservada a Fanes, pues será pronto devorado por Zeus, que, en un acto de comunión mística, se asimila así la sabiduría. Se

(1) PLATÓN, *Crat.* 402 *b*, *Tim.* 40 *d* y sigs. ARIST., *Metaf.*, A 6, 1071^{b}, *De an.*, I, 6, 412^{b} ^{20}.—(2) *De princ.* 123 *bis*, 124.

convierte así en el comienzo de una nueva generación de dioses cuyo término es Zagreo, que, devorado a su vez por los Titanes, resucita como Dioniso. A esta versión parecen referirse las célebres fórmulas órficas: *A la sexta generación detened el orden de vuestro canto*, o también: *Zeus es la cabeza, el medio, y de Zeus también todo proviene; es el comienzo, el medio y el fin* (1).

Intentar la interpretación de estos mitos, es una empresa tan peligrosa como tratar de señalarles una fecha. Productos complejos de la adaptación de la leyenda a las nociones elaboradas de una manera más o menos sistemática por la ciencia y la filosofía, nos informan, no obstante, del estado de espíritu que ha abierto a éstas su vía. Subsistiendo al lado de ellas, guardaron como objeto de la curiosidad erudita de los mitógrafos algunos elementos fantásticos, todavía no asimilados y que habían perdido en lo sucesivo toda probabilidad de serlo.

En fin, las imágenes que incluían, continuaron, como vemos en Platón y en los estoicos, proporcionando a la filosofía una rica materia de representaciones simbólicas, para tratar los problemas ante los cuales se estrellaba la ciencia.

Un problema conexo (2) se refiere a los orígenes históricos de este primer esfuerzo de explicación de la naturaleza. Este problema lleva consigo dos cuestiones. En primer lugar ¿los mitos griegos proceden de los mitos orientales? Desde largo tiempo se ha señalado la semejanza de las imágenes cosmogónicas de los griegos con las de la India (*Rig Veda*), de Babilonia (*Poema de la Creación*) o de Egipto (*Libro de los muertos*). Pero, dado que parecidas semejanzas se hallan también en los mitos escandi-

(1) LXVIII, cap. 60. II 1 y 6.—(2) Véase, en LA EVOLUCIÓN DE LA HUMANIDAD, los volúmenes dedicados al Oriente.

navos o polinesios, es preciso convenir en que no se explican necesariamente por una influencia directa, sino más bien, como hemos visto, por una reacción idéntica de la conciencia colectiva, según leyes todavía mal conocidas, ante realidades naturales idénticas. Sería preciso que se pudiera establecer positivamente una filiación, y estamos muy lejos de hallarnos en estado de hacerlo.

Mucho más importante es la otra cuestión. ¿La transformación del espíritu y de los métodos que ha creado la ciencia griega se debe a la influencia de una ciencia oriental ya existente? Si debiéramos responder afirmativamente se arruinaría de un golpe todo lo que acabamos de decir sobre la evolución de la ciencia griega a partir de las cosmogonías míticas de la Grecia misma. El problema es complejo y particularmente delicado.

Indudablemente, las aserciones más definidas sobre la deuda de la filosofía griega al Oriente y especialmente a los libros santos de los judíos, aparecen, sobre todo, con los neopitagóricos o los neoplatónicos, con Filón *el Judío* o con los escritores cristianos. Platón, decía Numenio, es *un Moisés que habla griego*, y Clemente de Alejandría le llamaba *el filósofo judaizante*. Pero ya en tiempo de Herodoto (1), luego de Platón y Aristóteles, se hablaba ordinariamente de la sabiduría egipcia, babilónica y aun índica: a ella se debía la astronomía; Egipto, donde la casta sacerdotal gozaba del ocio necesario para los estudios desinteresados, fué, según Aristóteles (2), la cuna de las disciplinas matemáticas. Se daba por sabido que los mismos fundadores de la ciencia griega, Tales y Pitágoras, no hicieron más que importarla de Egipto, como dice Eudemo del primero e Isócrates del segundo (3). Este úl-

(1) II, 4, 109.— (2) *Metaf.* A 1, 981b 23.—(3) Fr. 54 (LXVIII, cap. 1; A 11; Isócr., *Busiris* 28, *ibid.*, cap. 4, A 4).

timo, asegura Aristógenes, depositario de las tradiciones pitagóricas, fué a visitar a Zaratas (Zoroastro, Zaratustra) (1). Para explicar el saber enciclopédico de Demócrito se alegaban sus viajes por la India, donde había conocido a los gimnosofistas (faquires); por Caldea y Egipto, cerca de los Magos y de los sacerdotes, y por Persia y Etiopía (2).

Sea lo que fuere de estas aserciones, no se puede negar, por lo menos, que los griegos fueron por temperamento viajeros y que por los caminos del mar o por el de las caravanas, pudieron establecerse relaciones entre la Jonia, por una parte, y entre Egipto, Fenicia y Babilonia, por otra, como también entre estas últimas regiones y la India o China. Pero todos los que en la antigüedad, durante el Renacimiento, a fines del siglo XVIII o ya en el XIX, admitieron, con justificaciones más o menos positivas, la existencia de estas comunicaciones, olvidaron dos cuestiones: ¿la civilización más antigua posee necesariamente la ciencia más avanzada? Y, por otra parte: ¿la dificultad de entenderse no limitaba fatalmente los intercambios a materias completamente extrañas a la ciencia? El único método para juzgar sobre lo que Oriente pudo ofrecer a la naciente ciencia griega, es determinar, según los monumentos que se han conservado, los caracteres de la ciencia oriental.

He ahí algunos de estos monumentos. Para los babilonios las inscripciones cuneiformes de Senkereh (cálculos de cuadrados y de cubos) o la llamada de Hinks, que nos informa sobre las singularidades de su sistema de numeración, a base de 60 y a base de 10; o también esas predicciones de eclipses, fundadas sobre el ciclo de 233 meses lunares y cuya sola relación demuestra hasta qué punto eran aventuradas. Para Egipto es el *Manual del calculador*

(1) *Ibid.*, A 11.—(2) *Ibid.*, cap. 65, A 1 (35).

de Ahmés, que data, sin duda, de la primera mitad del siglo XVIII antes de Jesucristo (papiro de Rhind): distribución de raciones, problemas sobre los salarios, evacuación del rendimiento alimenticio de los granos, tablas de concordancia para las medidas, algunos otros cálculos numéricos aislados de sus aplicaciones prácticas, revelando, además, todos los procedimientos del cálculo una torpeza que demuestra la ausencia de toda concepción general de las reglas. Además, un fragmento de papiro (de Kahun) que se remonta tal vez a más de veinte siglos antes de nuestra era, y donde hallamos cálculos referentes probablemente a las propiedades del triángulo 3, 4, 5. Verosímilmente el conocimiento de estas propiedades era el fondo principal de la ciencia de esos misteriosos *harpedonaptas*, o tendedores de cordel, de los que se habla en un texto atribuído erróneamente, tal vez, a Demócrito (1). El problema era construir la perpendicular sobre la línea Norte-Sur, con vistas a la exacta orientación del templo según los puntos cardinales. Ahora bien: habían observado que, si el ángulo formado por el cordel tendido por las estacas está constituído por dos perpendiculares, la longitud que añada la última estaca de la cuerda a su punto inicial debe estar en la relación de 5 a 4 y a 3. Los chinos habían hecho la misma observación y tal vez también los hindúes, aunque los *Sulva-sutras*, donde se la encuentra, sean indudablemente menos antiguos de lo que se había creído.

Ahora bien: ¿hay en todo eso algo más que observaciones sugeridas por problemas prácticos? Si se comprueba empíricamente, por ejemplo, la igualdad de 5^2 con la suma de 4^2 y 3^2, se tiene incluso la curiosidad de hacer cálculos análogos sobre otros cuadrados. Pero, entre esta

(1) *Ibid.*, B 299.

comprobación, con las recreaciones matemáticas a que pudiera dar lugar, y una demostración de las propiedades del triángulo rectángulo, media un abismo. Lo mismo entre las observaciones inspiradas a los astrólogos por intereses políticos y la investigación desinteresada de una explicación de los fenómenos astronómicos. Jamás, que sepamos, la ciencia oriental, a través de tantos siglos de existencia, ni aun después de su contacto con la ciencia de los griegos, parece haber superado las preocupaciones utilitarias o las curiosidades de detalle, para elevarse a la pura especulación y a la determinación de los principios. Platón juzgó con acierto cuando, en un texto frecuentemente citado (1), oponía con fuerza, en relación a los mismos conocimientos, el espíritu de los egipcios y de los fenicios al de los griegos: por una parte la inquietud por la ganancia y una especie de habilidad industriosa; por otra, el ansia de saber. Lo que los primeros sabios griegos pudieron, pues, recibir del Oriente, son los materiales acumulados de una experiencia muy antigua, los problemas propuestos a la reflexión desinteresada. A falta de ello tal vez la ciencia griega no se hubiera podido constituir y en este sentido no cabe hablar de milagro griego. Pero, por otra parte, en lugar de tener como propósito inmediato, la acción, estos primeros sabios buscaron la explicación racional; en ella y en la especulación hallaron inmediatamente el secreto de la acción. Tal es el nuevo punto de vista de donde ha salido nuestra ciencia.

(1) *Re.*, IV, 435 *e* y sigs.; cf. *Leyes*, V, 747 *b a*.

LIBRO II

CIENCIA Y FILOSOFIA

CAPITULO PRIMERO

LA ESCUELA DE MILETO

Repetidas veces ha insistido Aristóteles en lo que diferencia a los que llama *teólogos*, que tratan la ciencia bajo la forma del mito, y los filósofos o *fisiólogos*, que exponen sus razones en una *forma demostrativa* cuya sabiduría, más humana, no afecta, como la de aquéllos, un aire de solemnidad altiva y se propone menos satisfacerse a sí misma que comunicarse a los demás. Por ambas partes los pensadores que así opone son a sus ojos los más antiguos. Pues bien, el que inauguró la Filosofía que fué, según dice, la de los primeros filósofos, fué Tales (1). Este testimonio formal y reiterado de Aristóteles, no ha sido negado, sino más bien confirmado, por Teofrasto (2). Pues si, según este, Tales ha tenido predecesores a los cuales sólo ha superado, por otra parte, al contar a Prometeo entre estos predecesores, reconoce implícitamente la originalidad de Tales. Así, pues, aunque Tales sea el continuador de los autores de teogonías, no deja de ser para nosotros como lo fué para Aristóteles el primero que, si no cambió radical-

(1) *Metaf.* A 3, 983^{b} ^{7,20}, 984^{a} ^{3,21} y sigs.—(2) LXII, 475^{10} y la nota.

mente la orientación de su esfuerzo, transformó al menos en su espíritu los métodos de investigación y de exposición.

Además, con Tales se inicia, según parece, el hecho de la sucesión de los filósofos. De él a Anaximandro y a Anaxímenes existe una tradición, tanto más manifiesta en cuanto se conserva en una misma ciudad. Hubo en Grecia muy pronto escuelas de escultores, arquitectos, médicos y rapsodas. Hubo también, tal vez, escuelas de teólogos. Pero la tradición de que eran depositarios les era, de algún modo, exterior. Lo que caracterizaba, por el contrario, las primeras escuelas filosóficas, centros de estudios y círculos de investigaciones, contemporáneos de los comienzos de la Ciencia, era que la comunidad y la continuidad del esfuerzo no estaban encadenadas a la tradición, sino sólo sostenidas por ella, y que el esfuerzo no dejaba de ser personal y libre. Es indudable que estas escuelas primitivas no conocían la organización compleja y el estatuto definido de las escuelas posteriores a la fundación de la Academia. No obstante, vemos ya que varios hombres se reunían, bajo la dirección de otro, para dedicarse a trabajos que, aunque tuvieran como fin último la práctica, no dejaban de ser especulativos; la colaboración permitía una división del trabajo sin la cual no comprenderíamos ciertos propósitos de gran aliento de que hablaremos más tarde; los descubrimientos no se exponían a quedar perdidos y se hacían posibles libres progresos sin verse expuestos a volver sobre el camino recorrido. No debemos, pues, acusar de anacronismo a los doxógrafos, cuando, según Teofrasto, nos dicen de un filósofo presocrático que era el *compañero*, el *familiar* (ἑταῖρος, γνώριμος), el *discípulo* y el *sucesor* de otro filósofo un poco más antiguo, o bien—aunque esto sea a veces cronológicamente imposible—que *tomó parte* en su

enseñanza. Conviene añadir, además, que durante largo tiempo el trabajo colectivo de la asociación estuvo sumido en la obscuridad, de tal modo, que es muy difícil al historiador descubrir la contribución personal de los individuos. Algunos grandes nombres, casi simbólicos, surgen únicamente de esta sombra. En este respecto no hay ejemplo más significativo que el de los pitagóricos. En resumen: no debemos reunir nuestros primeros filósofos bajo la vaga denominación de *jónicos*: en realidad constituyen la Escuela de Mileto.

No se debe, tal vez, al azar el que se fundara allí la primera de estas corporaciones organizadas de sabios. Mileto era entonces la más activa y la más rica de las ciudades de Jonia; la cultura estaba aquí mucho más avanzada que en cualquier otra parte de la Grecia propiamente dicha. La irradiación de su potencia se extendía hasta los límites meridionales del Ponto-Euxino, donde había fundado colonias. Sus buenas relaciones con los príncipes lidios la ponían indirectamente en relación con las civilizaciones babilónica y egipcia. Tenía su templo en Naucratis y la corte de los sardos atraía a los jonios más distinguidos: así es verosímil que Tales tuviera un papel importante cerca de Creso. En fin, Mileto, antiquísima colonia cretense, participaba de la más vieja civilización helénica, la civilización minoica.

I.—TALES

Hay dudas acerca de los orígenes del hombre de iniciativa osada que fundó esta primera escuela, Tales de Mileto. ¿Eran sus antepasados cadmeos de Beocia, y, por consiguiente, de tronco fenicio y semítico? ¿Procedían de la Caria o de Creta? Sea como fuere su ascendencia es, desde larga fecha, helénica. Las incertidumbres de su cro-

nología no son mucho menores. Se trata, en efecto, de combinar laboriosamente datos, cada uno de los cuales es a su vez el producto de parecidas combinaciones, operadas artificialmente sobre materiales que no han sido valorados por ningún examen crítico (1). El ἀκμή de Tales se señala, según Apolodoro, por la predicción, con tanta frecuencia mencionada desde Herodoto, que habría hecho de un eclipse de sol, eclipse total que se habría producido en el curso de una batalla entre los medos y los lidios. ¿Trátase, empero, del eclipse del 30 de septiembre de 610, del de 21 de julio de 597 o del de 28 de mayo de 584? Generalmente se prefiere esta última fecha; pero subsisten todavía muchas dificultades. Sin entrar en el detalle de estas discusiones, baste decir que la vida de Tales parece haberse extendido del último tercio del siglo VII hasta la mitad del siglo VI.

Tales, refiere Platón (2), paseando un día con la vista fija en el cielo, cayó en un pozo y esto dió que reir a una humilde muchacha de Tracia que presenció el hecho. Anécdota simbólica que no concuerda con el resto de nuestros testimonios. Estos nos presentan a Tales, en efecto, de modo muy distinto que como un puro especulativo. Hombre político, intentó unir las ciudades jónicas contra los persas en una confederación defensiva. Ingeniero militar al servicio de Creso, había imaginado desviar por un canal semicircular el curso del río Halys. Una historia que cuenta Aristóteles hace honor a sus aptitudes comerciales; previendo desde el invierno, gracias a su ciencia, una abundante cosecha de aceitunas, tuvo la idea de alquilar a bajo precio todos los molinos de aceite de la región, para subarrendarlos con beneficio, llegado el momento, a los pro-

(1) Véase lo que se ha dicho en la página 20 del método de Apolodoro.—(2) *Teetetes*, 174, a.

pietarios abrumados con su cosecha. En fin, aun en el caso de que el viejo poema titulado *Astrología náutica* no le pertenezca, la tradición parece admitir al menos, que de sus observaciones astronómicas había deducido instrucciones náuticas para uso de los navegantes de su país. ¿Será esta orientación práctica de su actividad especulativa la que le habrá impedido escribir? En todo caso es notable que desde la antigüedad no se le haya atribuído ninguna obra sin disputa y que no nos quede de él ningún fragmento, salvo uno falso apenas anterior a nuestra era. Todo lo que dice de él Aristóteles se funda únicamente en la tradición y aun, tal vez, en una tradición más o menos reformada en el siglo V (1).

En lo que sabemos de la obra de Tales, es preciso considerar dos partes, la de la Ciencia y la de la Filosofía. Por lo que respecta a la primera, sabía, según se dice, medir desde lo alto de una torre la distancia de los bajeles en el mar, calcular la altura de una pirámide según la longitud de la sombra en un determinado momento o según la comparación, en cualquiera posición del sol, de dos triángulos de sombra. ¿Poseía, empero, el conocimiento teórico de las proposiciones geométricas sobre la igualdad de los triángulos, que suponen estos conocimientos prácticos? Verdad es que se le han atribuído varios teoremas. No obstante, es poco probable que haya superado el punto de vista de la ciencia babilónica o egipcia y hecho atravesar a la Geometría la etapa decisiva que alcanzará, un poco más tarde, con los pitagóricos. Lo mismo ocurre en lo referente a la astronomía y especialmente en lo que se refiere a su famosa predicción de un eclipse de sol: hecha, según Herodoto, *para el año*, sin saber si sería visible en determinado punto de la Tierra, no podía tener más que

(1) Véase más adelante la restauración de la doctrina de Tales por Hipono.

φύσις

un fundamento empírico, como las predicciones análogas de los astrólogos caldeos. Tuvo la suerte de acertar y en relación con un acontecimiento memorable: nada más.

La parte filosófica de la obra de Tales, es decir, su física, su doctrina sobre el principio que produce y hace evolucionar las cosas, la φύσις, nos pone, por el contrario, en presencia de algo completamente nuevo, tanto en relación con la ciencia oriental como en relación con la antigua cosmogonía. El espíritu de la investigación, es por lo pronto, muy diferente. Presenta ya implícitamente en las cosmogonías, la idea de un fondo permanente y de una materia originaria del devenir, se manifiesta por primera vez en Tales con un relieve que sorprende al espíritu de Aristóteles. En un texto capital, cuyos términos pertenecen en verdad a su propio vocabulario (1), define, en efecto, con precisión la concepción de que Tales ha sido el iniciador: existe algo que es el principio original de la generación de todo lo demás y a lo cual todo vuelve por la corrupción, que subsiste sin cambio bajo la diversidad y el cambio de las cualidades que la afectan, y que es el elemento o la materia imperecedera de todas las cosas; esta naturaleza (φύσις), para Tales, es el agua. Así, en lugar de explicar la diversidad de lo real por representaciones antropomórficas y referirlas, en último término, al misterio insondable del Caos o a la obscuridad de la Noche, Tales les daba por fondo y por principio una realidad de experiencia. Lejos de considerar su doctrina como una simple prolongación de la cosmogonía o como un rejuvenecimiento de la leyenda homérica, Aristóteles combate a los que la interpretan así: podemos, dice (2), hacer del Océano y de Tetis los primeros padres de la generación, decir que los dioses juran por el Estigia y que, siendo

(1) *Metaf.* A3, 983b 6 a 11.—(2) *Ibid.* b 27, 984a 3.

aquello por que se jura lo que tiene mayor dignidad, el agua es la más noble y la más antigua de las cosas; pero lo que ha dicho Tales tiene una significación completamente distinta.

El método es también diferente. La leyenda cosmogónica era un relato; Tales quería dar razones; es lo que sabe Aristóteles y lo que dice Teofrasto (1) al definir su método como una inducción que, de los hechos dados en la sensación, se eleva a la proposición universal. Importa poco, por consiguiente, que las razones de Tales—la humedad de la semilla y del alimento, vapores calientes que nacen de lo húmedo—sean sacadas por Aristóteles de exposiciones posteriores (2). Otras muchas razones se ofrecían todavía a su observación, aunque—sin hablar del Delta y de las inmediaciones del Nilo—no fuera más que los aluviones de los ríos de su país y el avance constante de la tierra sobre el mar. Ve, o cree ver, que todo proviene de una transformación del agua y vuelve luego al agua; después, por una analogía llena de atrevimiento, extiende al conjunto de las cosas el resultado de esta observación.

Quedan algunas proposiciones cuyo enlace con la proposición fundamental nos es mal conocido. La primera sería, no obstante, según Aristóteles, una consecuencia de ella: Tales—dice—declaró que *la tierra está sobre el agua porque* el agua es el principio de todas las cosas; reposa y flota sobre el agua como un trozo de madera, lo cual explica su estabilidad. Una representación análoga se halla en uno de los mitos de la cosmología egipcia. Lo cual no es, sin embargo, un motivo suficiente para admitir una influencia real ni, sobre todo, para reconstituir sobre esta base

(1) LXVIII, cap. 1 A13.—(2) *Ibid.*, 983b 22 a 27. Nótese, por otra parte (*De an.*, I, 2, 405 b 1), que él sabe lo que le pertenece a Hipono y no lo atribuye a Tales.

toda la cosmología de Tales (1). En las otras proposiciones hay—en el caso de que Aristóteles no haya forzado su significación—la indicación de una concepción general sobre la esencia misma de las cosas: el alma—dice—según algunos, está mezclada en el mundo entero y *por esta razón* tal vez pensó también Tales que *todo está lleno de dioses*. Por otra parte: *Parece, por lo que se refiere, que Tales haya admitido que el alma es motriz, si es verdad que decía de la piedra magnética, que tiene un alma porque mueve el hierro* (2). Bajo la influencia del pensamiento estoico otros han ido todavía más lejos que Aristóteles en la interpretación analógica de estas fórmulas. Si son auténticas tenemos derecho a inducir, no obstante, que, según Tales, la materia es viva y animada; que, por medio del agua que está en todas las cosas, una actividad de naturaleza divina está siempre presente en ella, aunque no lo manifieste siempre. La primera fórmula supera, en efecto, el nivel de la apotegmática de los Siete Sabios, y la segunda no implica que el resto de los cuerpos brutos no tenga un alma así como el imán. Poco importa que en tiempo de Tales fueran todavía incapaces de distinguir la materia y el espíritu. Basta, para que se pueda llamar esta doctrina un hilozoísmo, que sea una protesta contra la experiencia común que opone la vida a la inercia aparente de la materia.

II.—ANAXIMANDRO

Después de Tales, la dirección de la escuela milesia pasa, hacia la mitad del siglo VI, a manos de Anaximandro. De su vida nada sabemos que no infunda sospechas de confusión. Entre varias obras que le son atribuídas, una

(1) Como en LXX, 69, 70 y sigs.—(2) *De an.*, I, 5, 411ª 7; 2, 405ª 19.

sola parece auténtica y no la había publicado hasta la edad de sesenta y cuatro años; la titulamos *De la naturaleza* (περὶ φύσεως); pero es probable que este título pertenezca a un tiempo posterior a Aristóteles, así como todos los títulos semejantes de que hablaremos a propósito de los demás presocráticos. Este libro, del cual nos ha quedado un fragmento, parece haber subsistido bastante tiempo; si Aristóteles y Teofrasto lo tuvieron ante los ojos, se explica que hayan hablado de la doctrina de Anaximandro con más abundancia que de la de Tales.

Entre las contribuciones especiales al progreso de la ciencia que se le han atribuído, algunas carecen de garantía segura: la invención, o la introducción en Jonia, del *gnomon* o reloj de sol, cuyo uso reflexivo como instrumento astronómico le habría conducido a descubrir la oblicuidad del Zodíaco, la construcción de una esfera celeste, etc. Es probable, por lo menos, que haya sido el primero en tener la idea—cuya ejecución supone un trabajo preparatorio colectivo realizado en la escuela—de levantar un mapa de la Tierra. Sea cual fuere el lugar de esta empresa en el conjunto de su actividad científica, lo que interesa a la historia del pensamiento es más bien su esfuerzo para construir una representación sistemática del Mundo. La Tierra, en lugar de descansar sobre un soporte, como en Tales, está suspendida en mitad del cielo, a igual distancia de todo lo demás. Su forma es la de una columna, cuya altura es a la anchura como 1 es a 3 (lo cual debe asegurar su estabilidad); nosotros ocupamos la sección superior. En cuanto a los astros son círculos en el aire que envuelve la Tierra, o más bien, cilindros aplastados semejantes a ruedas de carro (sin radios). Su interior está lleno de fuego. A través de un *fieltro* de aire *comprimido* que envuelve este fuego, se practican sobre la llanta, pero en el plano de la rueda, conductos semejan-

tes a tubos de flauta, por los cuales se escapa, como *embocaduras*, *aventadores* o *fuelles*, el fuego interior. Lo que nosotros vemos es esta expiración ígnea. Todo eclipse de la luz de los astros, incluso las fases de la Luna, se explicaría, pues, ya por una obturación total o parcial de los orificios, ya por la revolución de la rueda, que no los presenta siempre vueltos hacia nosotros. Anaximandro es el primero que ha hecho investigaciones sobre las distancias y la magnitud relativa de los astros, o más bien, de los círculos que constituyen las órbitas del Sol, de la Luna, del cielo de las estrellas fijas y del de los planetas. Por muchas que sean las incertidumbres y las lagunas de nuestros testimonios referentes a este sistema astronómico, parece, no obstante, en primer lugar, que el círculo del Sol es el más alejado; además, que los cálculos se referían a la relación con la sección del cilindro terrestre, del orificio en que aparece el fuego y de la circunferencia de la rueda sideral, del lado de acá de la llanta, siendo esta circunferencia, por ejemplo, para el Sol 27 veces mayor que la de la Tierra, mientras que el orificio mismo le es igual; en fin, que los números obtenidos no se fundaban en la observación, sino que eran números sagrados, 3 (la circunferencia terrestre), 9, 18, 27, que, por otra parte, son muy honrados en las cosmogonías.

Sea lo que fuere de este hallazgo, cuya significación, además, no está exenta de todo equívoco, el carácter científico de la investigación de Anaximandro, ya aparente, se manifiesta de nuevo en su esfuerzo para explicar cómo se ha construído nuestro Mundo y qué lugar ocupa en el conjunto de las cosas. Pero como el conjunto de las cosas deriva del principio, es preciso, ante todo, hablar de éste y abordar, por consiguiente, la doctrina filosófica. Este principio es *lo Infinito* (τὸ ἄπειρον), una realidad que no puede ser ninguna cosa particular—ni el agua, por ejem-

plo, ni el fuego, etc.—sin que la existencia de todo lo demás sea puesta en peligro; que no parece tampoco ser—a pesar de lo que se haya dicho (1)—una substancia *intermedia* entre tal o cual elemento, puesto que, para los físicos desconocidos a los cuales Aristóteles ha atribuído esta concepción, el proceso de la derivación de las cosas a partir del principio es claramente opuesto al que concibe Anaximandro. Es, de una parte, un principio originario, *ingendrado e imperecedero*, que *contiene y dirige todas las cosas*, la condición *de la indefectible perpetuidad de las generaciones*; en suma, un infinito de magnitud, que es al mismo tiempo cualitativamente indeterminado, pero que, en tanto que continente universal, no podría ser caracterizado únicamente como virtualidad absoluta. Es, además, *aquello de que* salen todas las cosas y *a lo cual* vuelven *según el movimiento eterno* (2), que parece ser, si consideramos tanto las oposiciones como las aproximaciones establecidas a este propósito por Aristóteles, un proceso de separación y de reunión de los contrarios, cuya forma original sería un torbellino caótico. Por ahí, sin duda alguna, Anaximandro está en el camino que conducirá más tarde a una concepción mecanicista del devenir. Pero, por otra parte, en tanto que su principio es una substancia única, infinita en magnitud y desprovista de especificación, es de tendencia dinamista. La distinción precisa y la oposición de estas dos concepciones del devenir suponen un análisis de conceptos de que estamos todavía lejos.

Digamos ahora cómo se han formado las cosas a partir de lo Infinito, como a partir de un nuevo Caos. La primera separación que se opera en el seno de lo *eterno* hace aparecer lo Caliente y lo Frío. *En consecuencia se formó*

(1) LXXI, § 15.—(2) Admitida la infinitud de magnitud, no puede ser el movimiento diurno, como han pensado LIV, 575 y sigs., y LXX, 88.

una *esfera de fuego*—como la corteza alrededor del árbol—alrededor del aire circunterrestre. Luego, esta esfera de llama se rompe y los fragmentos producidos por la rotura van a encerrarse en círculos, que son los astros. Concepción atrevida; pero tan fragmentaria y apoyada sobre conocimientos tan pobres, que no se puede comparar seriamente con la hipótesis de Laplace, aunque recuerde la parte de esta hipótesis que se refiere a los anillos de Saturno. Hay, además, bastantes obscuridades en los testimonios: si la tierra y aire que la envuelve, que son anteriores a la *esfera de fuego*, provienen de lo Frío, como aquéllas de lo Caliente, ¿no debe el agua, a su vez, ser anterior a ellos? Así se comprendería la aserción de un doxógrafo (1) de que *el movimiento eterno es más antiguo que el agua de Tales*. La acción de lo Caliente habría determinado en esta agua exhalaciones de donde resultan el aire y el movimiento de los vientos, mientras que el resíduo, en vías de desecamiento progresivo, constituye la tierra con el mar (2). Esta diferenciación creciente en el cambio, característica de una doctrina de la evolución, aparece todavía en la notable explicación que da Anaximandro de los orígenes de la vida y del proceso por el cual los seres han conseguido adaptarse, poco a poco, a los cambios de su medio: lejano presentimiento del transformismo. Los primeros seres vivos se formaron en la humedad primitiva a consecuencia de la evaporación, por lo tanto, en una mezcla de tierra, aire y agua. Al principio, todos eran semejantes a peces y envueltos de una membrana escamosa. Avanzando en edad, se elevaban hasta la región ya desecada, donde, desembarazados de sus escamas, continuaban viviendo, pero durante poco tiempo. El hombre proviene, pues, de animales específicamen-

(1) LXVIII, cap. 2, A 12.—(2) *Ibid.*, A 72.

te diferentes. Si hubiera sido al principio tal como le vemos, incapaz de proveer a su subsistencia, ¿cómo habría sobrevivido? Así, pues, otros animales, de la naturaleza de los peces, deben durante largo tiempo haberlo llevado en sí—del mismo modo que ciertos escualos guardan en la boca a sus pequeños—hasta el día en que ha podido aparecer sobre la tierra y subsistir en ella por sus propios medios.

En verdad, toda esta evolución no se refiere más que a nuestro Mundo, y es muy probable que, según Anaximandro, lo Infinito haya dado nacimiento, en el seno del movimiento eterno, a otros cielos y a otros mundos, en número infinito, a lo que parece, coexistentes, pero separados por tan grandes intervalos que nacen y perecen sin que lo sepan los unos de los otros (1). Si los ha llamado dioses, no es, pues, en el mismo sentido que lo Infinito, su principio inengendrado e imperecedero, asiento del eterno movimiento, que lo abraza y gobierna todo. Así incorporada al principio, como en Tales, la potencia divina se transforma en una necesidad natural. No se despoja del todo, sin embargo, de su carácter mítico, del mismo modo que el ritmo cíclico de las generaciones y de las corrupciones conserva un aspecto social, el de las compensaciones que llama la injusticia: *Aquello de que nace lo que existe*, decía Anaximandro en un lenguaje cuyo tono poético debe llamar la atención, *es también aquello hacia lo cual corre la corrupción según lo necesario; pues los seres se pagan mutuamente la pena y la reparación de su injusticia, según el orden del tiempo.* Dicho de otro modo: el conflicto de los contrarios. Lo Caliente y lo Frío dan lugar a todo un sistema equilibrado de compensaciones: el calor, por ejemplo, bebe el agua de la tierra y

(1) Cf. LXXI, § 13, cuya discusión parece convincente.

los vapores se la devuelven en forma de lluvia. Llegará, no obstante, un día en que al dejar la tierra, completamente desecada, de alimentar el aire con sus vapores, lo Caliente hará pagar a lo Frío y a lo Húmedo los ultrajes recibidos. Tras la evolución viene, pues, la disolución; los mundos vuelven a lo Infinito y—nueva compensación—el ciclo comienza de nuevo. Es posible que haya en esto el sello de las especulaciones pesimistas y místicas del Orfismo (1). Pero, hay algo más; el enlace de todos los datos que nos han sido transmitidos parece, en efecto, demasiado fuerte para que se pueda negar el espíritu profundamente racionalista de esta cosmogonía, obra sistemática y atrevida, a veces hasta profética, de un pensamiento preciso y vigoroso. Es indudable que la pobreza de nuestros conocimientos sobre Tales no nos permite medir exactamente la originalidad de Anaximandro en relación con su maestro. Pero, en relación con lo que sabemos, es indiscutiblemente muy grande.

III.—ANAXÍMENES

El último representante que nos es conocido de la escuela de Mileto es Anaxímenes, que sucedió a Anaximandro. De su vida, que parece haber terminado unos veinte años antes del fin del siglo VI, sabemos sólo una cosa; que escribió en prosa jónica, y, a diferencia de su predecesor, en un lenguaje muy sencillo, un libro del cual nos queda únicamente un fragmento muy corto auténtico. Lo que la doxografía nos refiere de su doctrina parece proceder de un tratado especial que Teofrasto le había consagrado y se presenta en todo caso con una coherencia su-

(1) Cf. XLII, 93 y sigs.: la Física ocuparía menos lugar que la Moral en la obra de Anaximandro.

ficiente para permitir una exposición relativamente sintética a partir del principio.

Este principio, como el de Tales, es una realidad observable, el aire, y este aire es, además, infinito, de modo que el principio de Anaximandro se halla así reintegrado en la experiencia. ¿Por qué el aire? No tanto, tal vez, porque es lo que más fácilmente cambia de estado (1)—pues el agua ofrecía las mismas ventajas para la hipótesis—sino más bien, sin duda, porque, al contrario del agua que cae a falta de un soporte, el aire en este respecto se basta a sí mismo, y, además, parece poseer una difusión ilimitada. Tal vez también, porque Anaxímenes quiere que el mundo sea un ser viviente, sujeto al nacimiento y a la muerte y que, por consiguiente, respire: la indicación de este razonamiento analógico resultaría (2) del fragmento: *Nuestra alma, por ser aire, es en cada uno de nosotros un principio de unión* (hace la unidad del individuo); *igualmente el soplo o el aire contiene el mundo en su conjunto* y (hace de él una unidad). En segundo lugar, la infinitud de esta substancia determinada no puede ser, a lo que parece (3), más que la infinitud *de magnitud*, con exclusión de la indeterminación cualitativa que podía comportar, además, lo Infinito de Anaximandro. Por lo mismo, cuando se nos dice del aire que no se manifiesta a nuestros sentidos más que por el calor, el frío, la humedad, el movimiento, etc., pero no cuando es perfectamente homogéneo, es preciso entender en este caso una indeterminación aparente y relativa a nosotros.

La originalidad de Anaxímenes no reside en una afirmación más precisa de la unidad de la materia (4), pues

(1) SIMPLICIO, *De Cælo*, 273b 13, edit. Heilberg.—(2) LXXI, § 28. —(3) Contrariamente a la opinión de LXX, 146-149. La aserción del se. Plut. (A 6 princ.) sobre la cual se funda esta opinión, es muy difícil de explicar si, en lugar de τῷ μὲν γένει ἄπειρον, no se lee: τῷ μὲν μεγέθει...—(4) *Ibid.*, 158-163.

es ya toda la significación de la doctrina de sus dos predecesores. Su originalidad está más bien en la concepción que se hizo de la relación de las cosas con el principio de que derivan y al cual vuelven. Todo cambio se produce, en efecto, según él, por *condensaciones* o *rarefacciones* del aire, según *se contracte* o *se relaje*. Una misma causa basta, pues, por la acción uniforme de sus propiedades específicas, para dar cuenta de la variedad de los fenómenos. El proceso de separación alegado por Anaximandro concordaba tan mal con la unicidad de la materia, que se ha acabado por ver en su principio una mezcla compleja de todas las cosas. Por el contrario, la explicación de Anaxímenes realizaba en la concepción del cambio un notable progreso hacia la claridad. No es preciso tal vez buscar en otra parte la razón del favor que obtuvo y conservó largo tiempo su doctrina. Refería el frío a la condensación del aire, el calor a la rarefacción; por la boca, en efecto, emitimos el frío, cuando con los labios apretamos y hacemos compacto el aire espirado, el calor cuando, abriendo la boca, permitimos al aire que se dilate (1). El fuego es aire rarificado; los vientos, la condensación de una parte del aire que es empujado por un aire menos denso; si el aire es más *comprimido* y condensado, se convierte en nubes, que, por un progreso de la condensación, se cambian en lluvia, etc.; la condensación más completa del aire da nacimiento a la tierra, luego a las rocas. Esta distensión o compresión, que hacen variar en grado la consistencia del aire, son, además, en algún sentido, fenómenos mecánicos que determinan separaciones y reuniones de partes, y el aire es, en efecto, como lo Infinito de Anaximandro, movido por un *movimiento eterno*. Por otra parte, el aire aparece, en fin, como una potencia viva, pues es dios.

(1) LXVIII, B 1.

Nuevo ejemplo de la indistinción, en esos viejos pensadores, del punto de vista mecanicista y del punto de vista dinamista.

Sin insistir sobre la cuestión, particularmente espinosa, de saber si admitía (1), como su predecesor, innumerables mundos, bastará considerar sus opiniones sobre la formación y la estructura de nuestro Mundo. La tierra parece presentarse en primer lugar. Para que sea estable y pueda resistir el empuje del aire sobre que descansa, es preciso que sea una vasta superficie absolutamente plana y semejante a una mesa: en lugar de hender el aire, lo domina como una cobertera y obliga a su masa a permanecer compacta e inmóvil. Por la rarefacción creciente de los vapores, a medida que se alejan de la tierra, se forman los astros. Parece, no obstante, que deban ser de naturaleza terrosa, o envueltos por lo menos en cuerpos terrosos invisibles, por medio de los cuales se explicarían todas las intercepciones de su luz. En todo caso, es lo cierto que el aire los soporta, a la manera de *cuadros pintados* o de *hojas de juego*. No obstante, la comparación que parece haber servido a Anaxímenes cuando hablaba de los astros que se mueven, es la de las *ruedas de molino*, cuya revolución alrededor de la tierra en un plano horizontal habría sido comparada también, sin que se vea claramente la relación de las dos imágenes, a la rotación de un gorro alrededor de la cabeza. Otros astros son, por el contrario, como *clavos hincados sobre la superficie cristalina*: la existencia de las estrellas fijas, que, no dando calor, deben ser los astros más lejanos, es, pues, claramente reconocida, y, por otra parte, en esta concepción de una esfera celeste sólida y transparente, Anaxímenes se nos aparece como el iniciador de la astronomía antigua.

¿La escuela de Mileto desaparece con él? Es posible

(1) Como piensa LXXI, § 30.

dudarlo. Cierto es que los progresos de la dominación persa en Jonia debieron crear condiciones políticas nuevas y poco favorables para la investigación científica, lo cual explicaría las emigraciones hacia el Oeste que se realizaron hacia esa época. No obstante, en un tiempo en que la acción del libro apenas cuenta, es tal vez difícil, sin una permanencia, aun reducida, de la escuela, comprender cómo pudo reaparecer un siglo más tarde, en Hipono y Diógenes de Apolonia, la orientación filosófica cuya fuente había sido. Es, en verdad, un hecho harto singular y que implica demasiados factores para no merecer ser estudiado aparte y en su lugar.

CAPITULO II

LA CIENCIA INSTRUMENTO DE PURIFICACIÓN MORAL

EL PITAGORISMO Y LA ESCUELA ITÁLICA

El primer hecho que halla el historiador del pensamiento griego, después de la escuela de Mileto, es la aparición de la escuela pitagórica. Por su fundador, esta nueva filosofía es jónica; pero toma cuerpo y se desarrolla en esa parte de la Italia meridional que los romanos llamaron Magna Grecia, donde se habían establecido, hacia el principio del siglo VII, colonos griegos, aqueos, mesenios, locrenses, etc. Era un medio relativamente nuevo, menos sometido a las tradiciones, y, por consiguiente, más plástico, inteligente y apasionado, en el cual, según parece, la cultura había seguido los progresos de la prosperidad material; así, por ejemplo, desde antiguo había en Crotona, cuna del Pitagorismo, una célebre escuela de médicos.

¿Qué razones determinaron el desplazamiento de la actividad filosófica de la Jonia hacia esas regiones lejanas y, por consiguiente, el nacimiento de una escuela *itálica* según la feliz denominación de Aristóteles? ¿Qué parte tienen en ellas los factores sociales y cuál los factores individuales y contingentes? Son otros tantos problemas a los cuales es difícil responder. Por lo demás, no hay problema más difícil que el de la historia del Pitagorismo.

En primer lugar, la parte más abundante y más precisa de nuestra documentación proviene del Pitagorismo renovado de los últimos siglos de la República, y de los cuatro primeros siglos de la era cristiana y por el intermediario de los neoplatónicos: Alejandro Polihistor, una de las fuentes de Diógenes Laercio, está, en efecto, muy íntimamente mezclado con la iniciación del Neopitagorismo y son neopitagóricos—Apolonio de Triana, Moderato de Gades, Nicómaco de Gerása—los que constituyen las autoridades inmediatas de los neoplatónicos Porfirio, por su *Vida de Pitágoras* (con la novela, además, de Antonio Diógenes *Historias increibles del otro lado de Tule*), y Jámblico, por su *Vida pitagórica*. No se puede negar que hay en estas obras una singular ausencia de espíritu crítico, un gusto excesivo por lo maravilloso, una tendencia a enriquecer el antiguo Pitagorismo, por medio de interpretaciones simbólicas, que son aportación de la filosofía posterior, y, sobre todo, platónica y estoica. Es preciso recordar, no obstante, que entre los *últimos* pitagóricos de la antigua escuela, a principios del siglo IV, y el renacimiento del Pitagorismo al fin de la primera mitad del siglo I antes de Jesucristo, la tradición no se extinguió: Dioloro de Aspendo y Heráclides Lembo, son pitagóricos; los hay todavía en tiempo de Posidonio; se celebran *orgías* bacopitagóricas. No es, pues, tal vez, imposible, para una crítica atenta y prudente, distinguir en las aportaciones exteriores, las etapas sucesivas de esta obscura tradición (1). De este modo, tras las autoridades inmediatas de Diógenes, Jámblico y Porfirio, alcanzamos testigos verosímilmente bien informados: el historiador de Sicilia y de la Magna Grecia, Timeo de Tauromenium; Aristógenes de Tarento, que indudablemente, antes de entrar en la escuela de Aristó-

(1) Cf. LXXVII, sobre los estudios 1, 2, 6, 8 y 9.

teles, había conocido los *últimos* pitagóricos: Jenófilo, de la Calcídica de Tracia, y los fliontinos Fantón, Exécrates (1), Diocles y Polimnasto, dicípulos de Filolao y Eurito, cuyo padre había conocido a su vez a Arquitas, autor de una *Vida pitagórica* y de un libro de *Proposiciones pitagóricas*; el peripatético Dicearco que, siendo de Mesana, pudo tener fuentes particulares de información.

Otra dificultad: Muy pronto Pitágoras, el fundador, del cual tan interesante sería conocer la personalidad y la acción, se convirtió en un héroe legendario. Se señalarán en lo que sigue algunas alusiones de sus contemporáneos (2). Pero, aproximadamente, medio siglo después de su muerte, es ya para Empédocles un sér sobrehumano (3). Casi al mismo tiempo, Herodoto, cuya vida terminó, no obstante, en los medios pitagóricos de la Magna Grecia y de Sicilia, asocia el nombre de Pitágoras a las enseñanzas y a los milagros del tracio Zalmoxis, y el mismo Pitagorismo, a las prácticas religiosas o mágicas de los egipcios. En el siglo IV, hombres de alta cultura, no sólo el platónico Heráclides del Ponto, muy inclinado a lo novelesco, sino el mismo Aristóteles en su libro *Sobre los pitagóricos*, y sus discípulos Dicearco, Clearco, Jerónimo o Aristógenes, acogen y acreditan la leyenda: Pitágoras es hijo de Apolo o de Hermes, ha descendido a los infiernos y ha subido de ellos, tiene un muslo de oro, posee el don de ubicuidad, hace profecías, etc. Además, la afectación que pone Aristóteles en no pronunciar casi nunca su nombre y hablar más a gusto de *los que llamamos pitagóricos*, parece indicar que para él Pitágoras no es más que una figura nebulosa.

Además, si intentamos hallar, en el desenvolvimiento

(1) El interlocutor de Feolón en el *Feolón* de Platón.—(2) Jenófanes y Heráclito.—(3) Admitiendo que se relacione con él el fr. 129 de Empédocles.

histórico de la escuela y a partir del momento en que se rompe su homogeneidad primitiva, lo que corresponde precisamente a cada personalidad, sentimos que nos escapa el suelo que pisamos. Platón aporta pocos testimonios positivos y no ofrece al análisis indirecto más que un tejido cuyos hilos originarios son imposibles de distinguir. Aristóteles no nombra a Filolao ni una sola vez; de su libro sobre Arquitas no nos queda nada, podemos decir; si se le ocurre alguna vez citar a éste o a Eurito, podemos preguntarnos con derecho si no les pide tan sólo una expresión notable de una opinión que les es común con todo su grupo; lo más frecuente es que tropecemos con la enigmática fórmula: *Ciertos pitagóricos dicen...* (1). Así, pues, no tenemos tampoco el recurso de llegar al pensamiento de Pitágoras por eliminación, atribuyéndole lo que no pertenece a ningún otro filósofo de la escuela.

Quedan, en verdad, los escritos pitagóricos, que constituyen fuentes inmediatas. Por desgracia, son en su mayoría muy sospechosos: los *Versos dorados* atribuídos a Pitágoras, que son una grosera compilación del siglo III o IV de nuestra era, y sus legendarios *Tres libros* (*educativo, político, físico*), que son una falsificación del siglo II o del I antes de Jesucristo; los tratados de Occelus *el Lucenio Sobre la naturaleza del Universo* y del pretendido Timeo de Locres *Sobre el alma del mundo*, dos falsificaciones, la primera de las cuales es anterior al siglo I antes de Jesucristo y la segunda, simple resumen del *Timeo* de Platón, data del siglo I de nuestra era. No es imposible, sin embargo, hallar a veces en esos apócrifos trazas de la literatura pitagórica del siglo V, y, sobre todo, del IV, de la cual una carta de Lisias a Hiparco, aún no siendo auténtica, sería, por lo menos, una muestra (2). En cuanto

(1) Esta manera anónima se hace sensible con la lectura de las diez páginas del cap. 45 de LXVIII.—(2) Cf. LXXVII, estudios 1 y 2.

Polimatia

a los fragmentos de Filolao y de Arquitas, si los hay que llevan el sello evidente de influencias posteriores, otros, en cambio, pueden muy bien contener elementos auténticos. El problema es, en verdad, demasiado complejo para que lo resolvamos aquí.

En resumen, en el estado actual del problema pitagórico, creo que lo prudente es limitarse a considerar en conjunto el antiguo Pitagorismo, desde el fin del siglo VI hasta la mitad del IV, como una doctrina relativamente homogénea, sin intentar, salvo en algunos casos privilegiados, determinar la contribución propia de cada filósofo (1).

Pitágoras, nacido en Samos, tenía aproximadamente cuarenta años, cuando, por razones mal conocidas, abandonó su país natal y fué a Italia. De su vida en Samos no sabemos casi nada. Entre los maestros que se le atribuyen, algunos, como Anaximandro o Ferécides, no son verosímiles; otros, son personajes fabulosos, tales el curandero Aristeas de Proconesa y Abaris el *Hiperbóreo*, sacerdote de Apolo. Es posible, si atendemos al juicio de Heráclito sobre la despreciable ciencia y la funesta *polimatia* de Pitágoras (2) y, por otra parte, los testimonios de Herodoto sobre el aspecto religioso de su actividad, que su personalidad filosófica tuviera ya el carácter complejo con que la hallamos en Italia. En cuanto a los múltiples viajes que se le atribuyen, por ejemplo a Persia, donde no deja de encontrarse con el mago Zaratas, y hasta al país de los druidas de la Galia, los reales serían indudablemente anteriores a su establecimiento en Italia. Desembarca en Crotona y se dice que a petición de la Asamblea de los Ancianos, sobre los cuales sus discursos habían hecho gran

(1). Contrariamente a lo que hace LXXI, que estudia separadamente a Pitágoras y los viejos pitagóricos, luego Filolao y los jóvenes pitagóricos.—(2) Fr. 40 Diels (16 Bywater); el fr. 129 D. (17 B.) es probablemente una falsificación.

impresión, empieza una obra de predicación y de apostolado. Su fama se extiende; le llegan discípulos de toda la Magna Grecia, de Sicilia y aun de Roma. Tales son los orígenes de la asociación pitagórica, cuyo objeto, educativo y místico, es la iniciación de una nueva regla de vida, asociación abierta a las mujeres—como lo muestra el ejemplo célebre de Teano—y a los extranjeros. Se convierte sólo secundariamente en una *hetairia* (sociedad) política en Crotona, a consecuencia de su afición a la disciplina y de su mismo reclutamiento, que debía hacerla hostil a la inestabilidad democrática. Por otra parte, fuera de la sociedad-madre de Crotona, la afiliación a ésta de los principales de una ciudad o de un buen número de sus ciudadanos, no podía dejar de modificar la orientación política. De este modo el espíritu de la asociación llega a ser predominante en Sibaris, en Rhegium, y en Sicilia, en Agrigento, Catania y Tauromenium. Los preámbulos de las leyes de Zaleuco, para Locres, y de Carondas, para Catania y Rhegium, sin proceder directamente del Pitagorismo, son un buen testimonio de este espíritu.

Entre tanto, se exaltaba, sin duda, en Pitágoras, al contacto de los testimonios que sus partidarios le daban de su fe, la convicción que podía tener ya del carácter sobrenatural de su persona y de su misión. El sentimiento de los fieles se traduce así muy claramente en una fórmula que refiere Aristóteles (1) y con la cual concuerdan tantos relatos maravillosos: *Hay una especie de animal racional que es el dios; otra es el hombre; Pitágoras es un ejemplo de la tercera.* En suma, es de esos hombres inspirados y demoníacos, intermediarios entre el orden divino y el orden humano. Este entusiasmo, no obstante, no era unánime. La oposición, de la cual había triunfado la

(1) Fr. 187.

asociación en Crotona, no había dejado de fomentarse en la sombra. Un día, al fin, estalló la revuelta con violencia, conducida por Cilón, crotoniata rico y de buena familia. Fué sitiada la casa de Milón, donde se reunían los principales de la sociedad; se le prendió fuego y casi todos perecieron entre las llamas; sólo llegaron a escapar, según una tradición unánime. Arquipo y Lysis, que, al fin de su vida y después de una permanencia en Acaya, debía ser en Tebas el maestro amado y respetado de Epaminondas. En cuanto a Pitágoras mismo, hay desacuerdo, en lo que le concierne, entre Dicearco y Aristógenes: éste sostiene que, obligado por los ataques de Cilón a abandonar Crotona y retirado en Metaponto, murió antes del desastre; según el otro, no estaba presente en la *Residencia* de la sociedad cuando el incendio y, habiendo podido huir a Locres, fué en seguida a Tarento y, por fin, a Metaponto, donde murió después de un ayuno de cuarenta días. Todos estos acontecimientos están, pues, envueltos en tinieblas sobre las cuales sólo podría proyectar alguna claridad una minuciosa comparación de los datos contradictorios de la tradición (1). Parece, al menos, que Pitágoras alcanzó una edad avanzada y que su muerte debe ser colocada hacia el fin del primer tercio del siglo V. Algunos nombres han quedado de los pitagóricos de esta primera generación, especialmente los de Cercops, Petrón, Brotino e Hipaso. Podría mencionarse tal vez aquí el célebre poeta cómico Epicarmo, joven contemporáneo de Pitágoras, que pasó en Siracusa una gran parte de su vida. Hallamos, en efecto, en varios fragmentos, ideas pitagóricas, pero con señales incontestables de la influencia de Jenófanes y de Heráclito.

La revolución de Crotona fué seguida de movimientos

(1) Cf. LXXIX, 3.ª parte.

análogos en toda la Magna Grecia. Los pitagóricos lograron, no obstante, mantenerse en Rhegium, con Arquipo y Clinias, y en Tarento, donde vivió, en la primera mitad del siglo IV, el célebre Arquitas, cuyas relaciones con Platón son evidentes, a pesar de las fábulas en que están envueltas, y que ejerció en la ciudad una autoridad política capaz de hacer frente a la del tirano Dionisio de Siracusa. Pero otros miembros de la asociación pasaron de Italia a la Grecia continental. Fueron fundados dos centros pitagóricos, uno en Tebas y otro en Flionte. El fundador del primero es Filolao, el gran hombre de la segunda generación pitagórica, acerca del cual, desgraciadamente, no sabemos casi nada. No es imposible que al principio del siglo IV volviera a Italia, a favor de la intervención conciliadora de los aqueos que habían obtenido el perdón de los desterrados. A su escuela habrían pertenecido los interlocutores tebanos de Sócrates, en el *Fedón*, Simias y Cebes, y Lysis habría sido su continuador. La escuela de Flionte, si es verdad que Eurito, su fundador, ha sido discípulo de Filolao, sería una filial de la de Tebas; a ella pertenecían, como hemos visto, los pitagóricos que conoció Aristógenes.

Un obscurecimiento tan evidente de los individuos tras la personalidad de la Escuela, que nos dispensa de citar otros nombres, se explica tal vez, en el caso del Pitagorismo, por razones particulares. Fué, en efecto, mucho menos una escuela filosófica, aun de forma embrionaria, que una especie de francmasonería religiosa. Ahora bien: existía entonces, y desde tres siglos tal vez, una asociación análoga, el Orfismo. Sus orígenes son obscuros y si bien influyó de un modo cierto sobre el Pitagorismo, es probable que éste haya contribuído poderosamente a su vez a darle la forma en la cual nos es conocido. Muy pronto se unió a los misterios dionisíacos. Si el Apolinismo pre-

domina, por el contrario, en los pitagóricos, se mezcla, no obstante, de hecho, con el Hiperboreísmo, y, como hemos visto, con la leyenda del dios geta Zalmoxis; el descendimiento de Pitágoras a los infiernos recuerda, tanto o más que la de Zalmoxis, la historia de Orfeo, el encantador tracio. Sea lo que fuere de estas cuestiones de influencia, particularmente espinosas, el fin del Orfismo es la revelación mística de una regla de vida por medio de una iniciación secreta. Esta consiste en *ritos de purificación* (κάθαρμοί), por medio de los cuales el alma, en un éxtasis, será *desligada* del cuerpo, que es para ella como una tumba (σῶμα—σῆμα), y preservada de los peligros que la esperan en el Hades (1). Su objeto consiste menos en enseñar algo que en colocar a los iniciados en un estado afectivo determinado. Así, el Orfismo es una asociación independiente de las agrupaciones nacionales, un culto privado fuera de los cuadros de la religión pública o de otros misterios que ésta reconocía, en Eleusis, por ejemplo, y más eficaz a los ojos de sus fieles. Menos sujetos a las viejas solidaridades, podemos creer que el medio social de Italia meridional y de Sicilia era favorable a la propaganda órfica, que preparaba así el terreno a otra institución del mismo género, pero más coherente y más disciplinada.

La regla de vida pitagórica, a diferencia del Orfismo, daba lugar, además, y al lado de creencias y prácticas religiosas, a especulaciones intelectuales que, por lo demás, representaban en ella verdaderas prácticas religiosas. Pitágoras pasa por ser el inventor de la palabra *filosofía*, siendo «el esfuerzo hacia la sabiduría» precisamente un factor de santificación moral. Cuando los adeptos se dedicaban a las Matemáticas, a la Astronomía, a la Música, a la

(1) Tablillas de oro de los siglos IV y III antes de J. C. encontradas en Italia meridional, en Thurie y en Petelia, en Roma y en Creta. Cf. LXVIII, cap. 66, 17-21.

Medicina, a la gimnasia, a la lectura comentada de Homero y Hesíodo, es que veían en estos estudios, en grados diferentes, medios de purificar las almas y, correlativamente, los cuerpos.

Entre las purificaciones desprovistas de carácter especulativo, las hay en primer lugar positivas, y que se refieren a la conducta de los afiliados. Cada noche deben hacer examen de conciencia en tres puntos: ¿*En qué he faltado*? ¿*Qué he hecho de bueno*? ¿*Qué he dejado de realizar de lo que me era preciso hacer*? Al despertar deben regular el buen empleo de su jornada. La moral de la cofradía parece haber sido reunida en un catecismo, versificado para ser más fácilmente retenido (*Discurso sagrado*, ἱερὸς λόγος): respetar los dioses y someterse a su voluntad, permanecer firmemente en el lugar que nos han encargado guardar en la vida, prestar asistencia a la legalidad contra los facciosos, ser fiel a los amigos y acordar que entre amigos todo es común (φιλίης ἰσότης), ser moderado y sencillo en el uso de los bienes, tener vergüenza de sí mismo cuando se obra mal, temer jurar en vano y honrar el propio juramento y guardar, en fin, el secreto de las enseñanzas recibidas por la iniciación. Esta prescripción del secreto, que no debe ser confundida con la obligación de silencio impuesta a los novicios a título de prueba preparatoria, es muy probable que se extendiera a todo lo que comprendía la iniciación, y, por consiguiente, aun a la parte especulativa de las revelaciones. En la historia de Hipaso, muerto por haber revelado un misterio geométrico, hay, sin duda, algo de verdad. Es posible que el compromiso que ligaba en este respecto a los iniciados tuviera su fórmula ritual en el famoso juramento de los pitagóricos: ¡*No*! *lo juro por Aquél que ha revelado a nuestra alma la tetractis* (el cuaternario), *que tiene en sí la fuente y la raíz de la eterna naturaleza*. El carácter místico del

Pitagorismo se revela también por otros indicios: el maestro habla a los novicios, oculto tras una cortina, y el famoso: *El lo ha dicho* (αὐτὸς ἔφα) no significa solamente que su palabra debe ser ciegamente creída, sino también que su nombre sagrado no debe ser profanado.

Con mayor razón explica esta religiosidad fundamental las prescripciones negativas de la regla. Sabemos, en efecto, el lugar que ocupan en ella tantas interdicciones desconcertantes: abstenerse de las habas y de la malva, abstenerse de la carne de los animales—no absolutamente, sino en ciertas condiciones—y apartarse de los carniceros o de los cazadores que destruyen su vida, abstenerse de vestidos de lana y no llevar mas que lino, no sacrificar el gallo o el gallo blanco, no romper el pan y no comerlo de la hogaza entera, no atizar el fuego con un cuchillo, no recoger lo que ha caído en tierra, no ayudar a descargar un fardo a quien lo lleve, no dejar en la ceniza la huella de la marmita, etc., etc. En lo que respecta a estos *tabús*, la confusión y la dificultad de los testigos son extraordinarias. Los hay que discuten y buscan en todas partes razones utilitarias, rechazando, en fin, lo que pueden explicar así. Otros lo aceptan todo y descubren laboriosamente en cada prohibición un pensamiento moral que se encierra en ella bajo el *símbolo* (1). Hoy sabemos lo que valen las interpretaciones de este género. Basta para el objeto de este libro, haber señalado la permanencia en el Pitagorismo de estos curiosos vestigios de una mentalidad religiosa primitiva.

Todas estas prescripciones, tanto las positivas como las negativas, se hallan, a lo que parece, en una especie de código del perfecto pitagórico (2). Su forma era la del

(1) Los *símbolos*, es el nombre clásico de estas interdicciones en la literatura pitagórica posterior.—(2) LXVIII, cap. 45, C 4.

cuestionario. Ahora bien: entre las preguntas había algunas que no se referían a obligaciones especiales. Unas eran definiciones místicas y respondían a la pregunta τί ἐστι»: *¿Qué son las Islas de los Bienaventurados? Son el Sol y la Luna.* Otras eran perfecciones y respondían a la pregunta *¿Qué es lo más?* (τί μάλιστα); *¿Qué es lo más justo? El acto del sacrificio.* Estas reglas del conocimiento y de la conducta se denominaban los *acusmata*, los artículos de fe; constituían la *filosofía de los acusmáticos*, a los cuales se oponían, según se dice, *los matemáticos* u *hombres de ciencia.*

Esta oposición no parece ser una oposición primitiva; no corresponde a la de los novicios o *exotéricos* y de los iniciados o *esotéricos.* Proviene de un cisma que se produjo, sin duda, en la Sociedad hacia el fin del siglo V. Asociación espiritual, el Pitagorismo había tenido la ambición de convertirse en una potencia temporal. No lo logró y podemos creer que de este fracaso resultó el desdoblamiento de las tendencias religiosas y especulativas, cuya unión era, en el origen, tan estrecha. Los unos, para conservar en la Orden una vida espiritual paralela a la del Orfismo y capaz de la misma fuerza de expansión o de resistencia, se adhirieron con una pasión ciega al elemento sacramental y misterioso de la revelación, a los ritos y fórmulas: los acusmáticos quisieron ser creyentes y devotos. Los otros, sin abandonar formalmente el *credo* de los primeros, juzgaron su horizonte demasiado estrecho; quisieron ser, también para la salud espiritual de su Orden, hombres de ciencia. Pero esto no era posible más que a condición de renunciar a la obligación del secreto místico y de justificar racionalmente proposiciones doctrinales. A los ojos de los devotos, estos *sabios* eran, pues, heréticos. Pero ellos son, hombres de la segunda generación pitagórica, quienes transformaron en una escuela de filosofía la asociación

religiosa originaria. Esta es, no obstante, reducida a sus ritos y a sus dogmas, la que sobrevivió hasta el despertar neopitagórico, mientras que los errores, así como los descubrimientos de la escuela filosófica, estaban destinados a perderse en el progreso general de la reflexión y de la ciencia. *¿Qué es lo más sabio?—El Número. ¿Qué es lo más bello?—La Armonía.* En estos dos artículos del catecismo de los acusmáticos, se enuncian místicamente las ideas dominantes de la doctrina pitagórica.

En los números, lo más simple de las cosas matemáticas, dice en substancia Aristóteles (1), los pitagóricos habían creído percibir, mucho mejor que en el agua, el fuego, etc., un gran número de semejanzas con los seres y los fenómenos. Pensaron, pues, que los elementos de los números son los elementos de todas las cosas y que el mundo entero es armonía y número. Así como para los físicos, los números son para ellos aquello de donde proceden las cosas y a lo cual vuelven, sus causas inmanentes y su substancia. A esta concepción yuxtapone Aristóteles, sin distinguir, otra, según la cual los números son los modelos que imitan las cosas, sin que, no obstante, según parece, estos modelos estén separados de sus copias. Esta representación más sutil de la relación de los números con las cosas parece haber sido preferida por los jóvenes pitagóricos y no cabe duda que inspiró a Platón. No es imposible, por lo demás, que coexistieran ambas en la doctrina primitiva.

Es una tendencia religiosa muy antigua, que no nos puede extrañar hallar de nuevo en el Pitagorismo primitivo, atribuir a ciertos números un valor sagrado y una virtud misteriosa. Pero lo que, según la tradición, habría conducido a Pitágoras a buscar en este sentido el funda-

(1) *Metaf.*, A 5, 985b 26 a 29, 986a 1 a 3; 6, 987b 10 a 12, 31 a 36.

mento de una explicación sistemática de las cosas, sería la comprobación experimental del hecho de que las *cualidades* y las *relaciones* de los acordes musicales están constituídas por números: cuando los martillos golpean sobre el yunque, la altura de los sonidos varía con su peso, y lo mismo ocurre con cuerdas distendidas en masas variables. Las inexactitudes evidentes con que se ha enriquecido la tradición al querer ser demasiado precisa, no bastan, tal vez, para probar que sea fundamentalmente falsa. En todo caso, si el número es constitutivo del acorde musical, puede serlo por analogía de otras cosas y aun de todas esas cosas. Así 7 será el *tiempo crítico* (κριτός); pues, por ejemplo, los períodos de siete días, meses o años, tienen en el desenvolvimiento de los seres un papel preponderante. El maridaje está constituído por 5, que une al primer par el primer impar (puesta la unidad aparte); 4 ó 9 son la justicia, pues son los dos primeros números obtenidos por la multiplicación por sí mismos del primer par y del primer impar; por lo tanto, en la justicia hay reciprocidad de remuneración (τὸ ἀνταποδοτικόν). Mientras que la inteligencia, siempre inmóvil en sí misma, está constituída por la unidad, la opinión será 2, porque es oscilante y móvil. Aunque, según Aristóteles, los pitagóricos no hayan dado muchos ejemplos de estas aplicaciones, debemos referirles, no obstante, el extraño método de figuración gráfica, por medio del cual Eurito pretendía hallar el número del Hombre o del Caballo, contando las piedras de color que le habían servido para dar esquemáticamente su semejanza. En resumen, *todas las cosas que nos es dado conocer poseen un número y nada puede ser concebido ni conocido sin el número* (1). El nú-

(1) FILOLAO, LXVIII, B 4 y 11 mil.

mero nos revela, pues, la esencia de las cosas; he ahí por qué es lo que hay de más sabio.

En cuanto a la armonía, la cosa más bella, es—decía tal vez Filolao—*la unificación de lo múltiple compuesto y la concordancia de lo discordante* (fr. 10 D.). Cada cosa es una armonía de números y el número es una armonía de opuestos, si bien, como hemos visto, los elementos de los números son también los de las cosas. La oposición fundamental es la de lo *Ilimitado* y el *Límite*. Luego vienen, dependiendo, respectivamente, de estos primeros términos, lo *Par y lo Impar*, *lo Múltiple y lo Uno*. Elementos del número, Par e Impar son, al mismo tiempo sus *cualidades específicas*, que se manifiestan en números por la oposición siguiente. Pero, lo que hace a los números alternativamente pares e impares, cambiando su cualidad, es ya una unificación armoniosa de estos dos opuestos, la unidad aritmética (1) que es verosímilmente lo que Filolao llamaba el *Par-Impar* (ἀρτιοπέριττον), o la tercera cualidad del número. Una tabla sistemática de estos pares de opuestos, dispuesta muy probablemente por pitagóricos de la segunda generación, comprendía, además, ordenado *por filas o series lineales* (κατὰ συστοιχίαν) bajo las tres primeras, otras siete oposiciones: *Izquierda y Derecha*; *Hembra y Macho*; *En reposo y Movido*; *Curvo y Rectilíneo*; *Obscuridad y Luz*; *Malo y Bueno*; *Oblongo y Cuadrado* (2). Hay, pues, 10 pares de opuestos, ni menos ni más, pues 10 es el número perfecto. Esta es, sin duda, la razón de que no se hubiera insertado *Falso* y *Verdadero*, aunque Filolao haya puesto el error al lado de lo Ilimitado (3). Este extraño simbolismo contiene, además, muchas otras obscuridades, algunas de las cuales se aclararán tal vez un poco en lo que sigue.

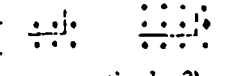
(1) Distinto, por consiguiente, de lo Uno, el término, el término simple que se opone a lo Múltiple.—(2) Ar., *Metaf.*, A 5, 986ª 22 a b 4.—(3) LXVIII, B 11, fin del § 4.

Veamos ahora cómo era concebido el número. Parece, según el ejemplo ya mencionado del método de Eurito, según el testimonio de Aristóteles, según un fragmento curioso del libro de Espeusipo *Sobre los números pitagóricos* (1), que lo era en la extensión: no se trata de sumas aritméticas sino de figuras y magnitudes; 1, es el punto; 2, la línea; 3, el triángulo, y 4, el tetraedro; los números son causas de las cosas en tanto que son los *límites* o *términos* (ὅροι) que las definen, como los puntos determinan las figuras. Un signo simbólico, tal como una letra del alfabeto, no es, pues, una representación suficiente del número. Es preciso, ante todo, mostrar intuitivamente, por una construcción, cómo es una armonía de lo Ilimitado y del Límite, limitando ésta por medio de sus unidades-términos una extensión indeterminada. En suma, el número no es todavía concebido en una forma rigurosamente abstracta; pues, sin ser, por ello, considerado como un continuo, es una figuración especial de puntos separados unos de otros.

El factor capital de esta construcción es lo que los pitagóricos denominan el *gnomon*, es decir, la *escuadra*, por medio de la cual los números, y, por consiguiente, las cosas, se «definen» materialmente, forman grupos homogéneos y se hacen así cognoscibles (2). Así, si alrededor de la unidad figurada por un punto disponemos la escuadra, tres puntos figurarán esto ∴; si la llevamos alrededor de la figura así obtenida, necesitaremos esta vez cinco puntos ⁘. En suma, a partir de la unidad deberemos, sucesivamente, emplear en este encuadramiento por el gnomon un número de puntos que corresponda a la serie de los números impares, 3, 5, 7, etc. Ahora bien: cada vez ha-

(1) Textos *ibid.*, c. 32, A 13; c. 33, A 3; c. 45, B 9 y 25.—(2) Cf. Filolao, fr. 11, § 2 *s. fin.*

bremos obtenido una *misma* figura, en la cual la relación de los lados es siempre la misma, es decir, un cuadrado, de suerte que los números obtenidos deberán a su vez llamarse cuadrados: 4, 9, 16, etc. El *Cuadrado* está, pues, del lado de lo *Impar*, y éste, a su vez, del lado del *Límite*, puesto que, en un número impar, el vacío entre las dos partes iguales se colma siempre por una unidad intermedia, y que, por otra parte, la serie de los gnomons impares da lugar a figuras cuya limitación es perfecta. La figura, por el contrario, sería cada vez *otra*, si, en lugar de un punto único, hubiéramos querido encuadrar por medio del gnomon, dos: ésta se figuraría entonces, en efecto, por cuatro puntos. Luego serían precisos seis para encuadrar la figura obtenida. Y así sucesivamente, estando los gnomons constituídos por la serie de los números pares (a partir de 2): 4, 6, 8, etc. Ahora bien: vemos que jamás en las figuras obtenidas, la relación de los lados permanece idéntica: son, pues, figuras *heteromecas* u oblongas, y los números constituídos por ellas, 6, 12, 20, etc., llevarán también el mismo nombre. Por razones inversas a las que preceden, lo *Oblongo* se halla así situado al lado de lo *Par* como éste al lado de lo *Ilimitado* (1). En fin, parece cierto que los pitagóricos habían distinguido, según el mismo método y con el mismo espíritu, otras especies de números, unos planos, como los rectilíneos y los poligonales, los más simples de los cuales son los triángulos, y otros sólidos. Bastará considerar el ejemplo de los rectilíneos, o, como se ha dicho, de los impares de un modo impar: *hechos de limitantes*, dice Filolao (2), son *campos de trabajo que limitan* a su vez; esto quiere decir que están a su vez cons-



(1) LXVIII, c. 45, B 2 y 28. Cf. XXI, 113 y sigs. 115-117.—(2) LXVIII, c. 32, B 2; cf. A 13. Consultar, además, Teón, *Aritmética*.

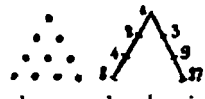
tituídos por impares y son ellos a su vez impares; de tal modo que no puede medirles otro número que ellos mismos o la unidad; de igual modo una recta está situada de manera semejante en relación a todos sus puntos; así lo *Recto* figura en la tabla de las oposiciones en la línea de lo *Impar* y del *Límite*.

Es importante observar que todas estas especulaciones aritméticas derivan de la inspiración religiosa; una profundización de esta inspiración mística separó definitivamente la aritmética especulativa de estos cálculos utilitarios. Sin embargo, y, sobre todo, con el antiguo Pitagorismo, descubrir alguna propiedad de los números, era siempre descubrir alguna cualidad simbólica o algún *epíteto* divino característico (1). Así, 3 es el primer número que tiene *comienzo, medio y fin*, el primero perfecto, aquel por el cual se definen la Armonía y el Todo. Pero el número verdaderamente perfecto, porque—dice Filolao—(2) manifiesta del mejor modo la *virtud* (δύναμις) del Número, es la Década: *pues es grande, perfecta y realiza todas las cosas; principio y guía de la vida, lo mismo divina y celeste que humana; sin ella todo es indeterminado, misterioso, obscuro*. En ella se encierra por primera vez un número igual de impares y de pares, la unidad con el primer par, el primer impar con el primer cuadrado. Es el *fundamento* de todos los números. 7 es Minerva, en tanto que es, en la década, el único número que no es engendrado por ninguno de los que comprende y que no engendra ninguno. Forma, además, con el 4 una media proporcional entre 1 y 10 (3). Otro número privilegiado es el 9, el primer cua-

---

(1) Cf. LXXVII, estudio 4 y, en la edición de los *Teologumena* de Jámblico por De Falco (Teubner), el índice de los *Epitheta numerorum*.—(2) Filolao. Fr. 11, principio.—(3) 1 + 3 = 4 + 3 = 7 + 3 = 10.

drado impar. En cuanto a la famosa *Tetractis* de que hemos hablado ya (1) y que es preciso no confundir con el 4, es, en principio, la serie de los cuatro primeros números, cuya suma es 10 y se representa por el triángulo decádico. Es también la progresión, de razón 2 y 3, de cuatro números a partir de la unidad; ahora bien: los dos últimos números,



uno de los cuales es el primer cubo par y el segundo el primer cubo impar, adicionados entre sí y con la unidad, dan la suma de los ocho primeros números, cuatro pares y cuatro impares.

La contribución del Pitagorismo a la constitución de una geometría autónoma se señaló con el mismo carácter. Cuando Pitágoras, se dice, hubo descubierto la demostración abstracta de la relación, ya conocida por los egipcios (pág. 45), de la hipotenusa del triángulo rectángulo con sus lados, una tradición quiere que agradeciera a los dioses esta revelación sacrificándole un macho cabrío. Sin insistir en otros teoremas o problemas, de los cuales la escuela haya hallado ya la solución demostrativa, ni en los términos que haya introducido en el lenguaje de la Geometría, señalaremos solamente estudios, no dudosos, sobre algunos, por lo menos, de los poliedros regulares y, sobre todo, del tetraedro y del dodecaedro. Ahora bien: de esta última figura, cortada por la mitad en dos pentágonos, que se descomponen a su vez en seis figuras semejantes, los pitagóricos sacaron el famoso emblema místico del *Pentalfa*; lo cual supone la división de la recta en media y extrema razón. En fin, aun no siendo verídica la tradición según la cual la tradición de Hipaso hubiera sido haber revelado el misterio de la inconmensurabilidad de la diagonal, no es imposible que, al querer representar en puntos—

(1) Pág. 74. Cf. LXXVIII; 3.º estudio.

unidades la relación de la hipotenusa con los lados de un triángulo rectángulo, cuando éstos son la unidad, fueran llevados a reflexionar sobre los irracionales.

La consideración de los acordes musicales que fué tal vez, como hemos visto, el principio de la doctrina, y verosímilmente también la del canon de la estatuaria (1), proporcionaron a los pitagóricos la ocasión de descubrir y estudiar las *medias o proporciones*: aritmética, geométrica, armónica. Filolao hizo (fr. 6, § 2) un análisis muy preciso de la octava, que denomina *armonía*. Sea la relación de longitud de las cuatro cuerdas de una lira, la *baja*, la *tercia*, la *media* y la *alta*, representada por números enteros, 6, 8, 9, 12. Calculaba los intervalos y las diversas relaciones numéricas de las consonancias: de la *sílaba* (la cuarta), entre la primera y la segunda o entre la última y la tercera; de la que *pasa por las cuerdas agudas* (la quinta), entre la primera y la tercera o entre la segunda y la última; en fin, *de la que pasa sobre todas las cuerdas* (octava, ἡ δὶὰ πασῶν). Es entonces la *relación doble*, 12 : 6, o 4 : 2. Ahora bien: esta relación 12 : 6 es precisamente igual a la relación del exceso de la última sobre la segunda al exceso de ésta sobre la primera, 12—8 : 8—6. Nos contentaremos, sin proseguir este análisis en detalle, con hacer dos observaciones. Las relaciones numéricas en las cuales expresamos los hechos de la experiencia, permitirán luego ir delante de éstos, hallar, por ejemplo, la longitud relativa de una de las cuerdas por el estudio de una proporción. Este uso de la matemática es de una importancia considerable para el progreso de la Ciencia. Por otra parte, cuando Filolao denominaba al cubo la *armonía geométrica*, porque tiene doce aristas, ocho vértices y seis caras (2), mostraba, por medio de una audaz analogía, cómo

(1) H. Diels refiere (LXVIII, cap. 28) a la inspiración pitagórica el *canon* de Policleto.—(2) *Ibid.*, cap. 32, A 24.

la relación numérica, aislada de su materia, llega a ser capaz de extenderse a una pluralidad de cosas diversas.

La cosmología pitagórica es mal conocida, sobre todo, sin duda, porque la atención de los testigos se ha llevado con preferencia hacia las especulaciones matemáticas de la escuela, tal vez también porque difería poco de la de Anaximandro, y, especialmente, de Anaxímenes. Siendo una armonía, el Mundo debe ser una cosa que ha empezado y cuya generación debe ser análoga a la de la armonía del número, es decir, una determinación de un espacio vacío indeterminado. El Mundo, *en efecto*, se ha constituído por una especie de aspiración del aire ilimitado (πνεῦμα), que está fuera del cielo, de modo que, habiendo absorbido el cielo este vacío, éste separa en lo sucesivo las cosas. El agente de esta aspiración y de la determinación que resulta, es un misterioso fuego central que los pitagóricos denominaban simbólicamente la *madre de los dioses*, dicho de otro modo, de los astros, el *hogar* del Universo, el *lugar de Zeus*, su trono o su *torre*, el *punto de enlace* y la *unidad de medida* de la naturaleza. Así, pues, si Hipaso consideró el fuego como primer principio, nada prueba que haya debido ser bajo la influencia de Heráclito. Las cosas particulares se producirían luego por condensaciones y rarefacciones. Esto implica el vacío y lo mismo ocurre en la teoría de Ecfanto, pitagórico de la segunda generación, para el cual las unidades extensas serían verdaderos átomos. Sea de ello lo que fuere, el Mundo así constituído más o menos sobre el tipo de un ser viviente se organiza progresivamente y el bien sólo se realiza en él poco a poco (1). Pero lejos de ser un progreso sin fin, esta evolución termina, por lo menos según Filolao, con el *año grande* para comenzar luego, perfectamente igual

(1) Ar., *Metaf.*, A 7, 1072b 30 a 34; cf. CXX, pág. 510, n. 455, I.

a sí misma (1). Hay, en fin, una pluralidad de mundos, pero en número finito; se menciona incluso un cálculo de Petronio sobre el número de estos mundos, dispuestos en triángulo.

Alrededor del fuego central se ordena todo y se realiza la revolución circular de los diez cuerpos celestes. La parte más elevada y la envoltura del Universo se llamaba *Olimpo*; comprende el cielo de las estrellas fijas, cuyo movimiento propio de oriente a occidente habría sido tal vez reconocido por primera vez por Pitágoras y, además, otro fuego opuesto al fuego central y en el cual los elementos existen en toda su pureza. Debajo se halla el *Cosmos* donde se mueven los cinco planetas, cuyo movimiento es inverso al del cielo de las estrellas fijas, el Sol y la Luna. Por último, el *Urano* propiamente dicho es la región sublunar y circunterrestre, la del devenir desordenado y de la imperfección. Sin detenernos en la obscura cuestión de saber por qué ocurre así a pesar de la vecindad del principio director, observaremos solamente que, si la Tierra no está ya en el centro, se convierte en un astro como otro cualquiera, que se mueve, alrededor del fuego central, lo cual produce la sucesión de los días y las noches. ¿Pero para qué servía a los pitagóricos la revolución diurna, cuya función propia estaba en la hipótesis geocéntrica? Este problema, largo tiempo debatido por los historiadores de la Astronomía, parece provisionalmente inextricable. Es, sin embargo, cierto que entre el fuego central y la Tierra, dando vueltas con ésta sobre una órbita menor y del lado del hemisferio que no habitamos—lo cual explica su invisibilidad—colocaban una *antitierra*, cuya existencia completaba así la serie decádica de los cuerpos celestes. El papel de este último cuerpo y tal vez también de otros cuerpos

(1) Como más tarde entre los estoicos.

parejamente invisibles, parece haber sido explicar los eclipses de Luna, y por qué son más frecuentes que los eclipses de Sol. Pues, semejantes a espejos, la Luna y el mismo Sol reciben su luz—y éste su calor—del fuego central, y la reflejan inmediatamente hacia nosotros. Así debemos distinguir tres soles, uno de los cuales es el astro mismo, es decir, el espejo, y los otros dos los rayos incidentes que vienen del fuego central y los rayos reflejados de nuestro lado. En lugar de suponer, para explicar el día y la noche, una revolución de occidente a oriente del planeta Tierra, que alternativamente *le permitía o le impida recibir* estos rayos, algunos pitagóricos habrían admitido, según se dice, una rotación de la Tierra sobre un eje; ya, como Hicetas de Siracusa (que no es tal vez únicamente el intérprete ficticio de la opinión personal de Heráclides del Ponto, en un diálogo de este platónico), dejando el fuego en el centro del Mundo, ya, como Ecfanto, colocando en él a la Tierra (1). En cuanto al Sol, antes del incendio de Faetón, su camino era, no el Zodíaco, sino la Vía láctea, considerada por algunos pitagóricos como el polvo de un astro abrasado y luego disperso. Según Filolao (2), en fin, la Luna tendría, en relación con una longitud mayor de sus días, animales y plantas mayores y más bellos que los de la Tierra. Era natural que el espíritu matemático de la escuela imprimiera su sello sobre esta cosmología. Cada astro es, en efecto, el lugar propio de un número: siendo el fuego central el Uno-principio, la antitierra es el lugar del primer 1 de la década, la Tierra, el lugar de 2 o de la opinión, el Sol el de 7, porque, a partir de las estrellas fijas, ocupa el séptimo rango, y también del *tiempo crítico*, puesto que regula el curso de las estaciones, etc. Nada más célebre, por otra parte, que la doctrina de la *armonía de*

(1) LXVIII, cap. 37, 1 (cf. aquí, pág. 316); cap. 38, 1 fin y 5.—(2) *Ibid.*, c. 32, A 20.

las esferas, cuyo fondo subsistiría, aún, si, contra numerosos testimonios, debiéramos creer que por lo menos los primeros pitagóricos permanecieron fieles a la representación que se habían formado de los astros Anaximandro y Anaxímenes. Probaría en todo caso la antigüedad de esta doctrina en la tradición de la Sociedad, la identificación, en el catecismo de los acusmáticos, del oráculo délfico con la tetractis y la harmonía, *en la que están las Sirenas* (1). Si un cuerpo al moverse muy rápidamente da un sonido, por analogía lo mismo debe ocurrir con los astros. Ahora bien: su velocidad variará con su distancia, como la velocidad de las vibraciones con la longitud de las cuerdas de la lira. Debemos hallar, pues, en el sistema celeste las consonancias de la lira. ¿Por qué no oímos esta armonía? Precisamente porque nunca hemos dejado de oirla y un sonido se percibe sólo con relación al silencio. Es, en verdad, difícil ante la discordancia de los testigos, formarse una idea precisa del detalle de esta astronomía musical (2).

No es posible separar las concepciones biológicas y médicas de los pitagóricos de sus relaciones con la escuela de médicos de Crotona (3), y sobre todo, con Alcmeón (4). Por lo tanto, es interesante intercalar aquí una breve exposición de las teorías de este último en materia de Fisiología y de Psicología.

Mientras que, antes y aún en lo sucesivo, el corazón era considerado como el sensorio común y el asiento del pensamiento, esta función es atribuída por él al cerebro, al cual conducen determinados conductos o *poros* las modi-

(1) LXXVII, 132 y sigs., 260 y sigs., 276.—(2) Se la encuentra más o menos transformada en el mito de Er, en el libro X de *La República*; cf. aquí, pág. 265.—(3) Milón, uno de los jefes del partido, había desposado a la hija de Democedes, que, siendo médico de Darío, curó a su mujer Atossa.—(4) Su libro estaba dedicado a tres pitagóricos, entre ellos Brotino.

ficaciones que se producen en los órganos sensoriales. Todo desarreglo en el cerebro—y Alcmeón lo habría reconocido por la disección, que sería el primero en haber practicado—altera, en efecto, la sensibilidad. Cada especie de sensación, a excepción tal vez del tacto, había sido estudiada por él, en su órgano y en su funcionamiento. Hay, por ejemplo, sensación de sonido cuando el hueco de la oreja que es vacío, resuena al contacto del aire exterior. Había estudiado, según se dice, el trayecto de los nervios ópticos y reconocido en la visión (1) tres factores: la luz o el fuego exterior; el fuego interior del ojo cuya existencia se hace manifiesta por el hecho de que el ojo golpeado se ilumina, y como medio de esta oposición, en fin, el agua que está en las membranas que envuelven el globo. Por encima de la sensación, que es común al animal y al hombre, está la inteligencia que pertenece sólo al último. No obstante, el pensamiento, en tanto que ciencia, no es para él sino el modo *estable* de la memoria y de la opinión, cuya base es la sensación. El alma, es el principio mismo de la vida: *los hombres mueren*, decía (fr. 2), *porque no pueden unir el comienzo al fin*; el alma, por el contrario, es inmortal porque, semejante a los astros cuyo movimiento es eterno, en tanto que es circular y vuelve siempre sobre sí misma, se mueve siempre. Investigaciones embriogénicas muy variadas muestran que se preocupó de saber cómo este principio de vida da nacimiento a un sér individual. Por otra parte, la muerte procedería de un reflujo de la sangre en las venas—sobre todo tal vez en las del cerebro—sólo más completo que el que determina el sueño. La salud resulta del equilibrio (ἰσονομία) y de la mezcla proporcionada (κρᾶσις) de cualidades (δυνάμεις) que, según una ley general (cuya inspiración primera no se sabe si perte-

(1) Comparar PLATÓN, *Tim.*, 45 b y sigs., *Sof.*, 266 c.

nece a los pitagóricos o a Alcmeón y la escuela médica que ilustró) se oponen dos a dos: húmedo y seco, frío y caliente, amargo y dulce. La enfermedad, por el contrario, es la supremacía de uno solo de los términos de tal o cual par. Además de esta causa determinante importa conocer la circunstancia que ha dado lugar a ella, por ejemplo, el exceso o el defecto de alimentación, el sitio del desequilibrio, y, en fin, las causas externas, como la naturaleza de las aguas o la configuración del país (fr. 4).

Verosímilmente bajo esta influencia se constituyó entre los jóvenes pitagóricos, los «sabios» y especialmente en Filolao (1), una medicina muy diferente de la que el catecismo de los acusmáticos denomina *la más sabia de las cosas humanas* y que no era, sin duda, más que un método religioso de purificación. Esta nueva medicina se inspira, en efecto, en la observación de los hechos, tratando de interpretarlos a la luz de una doctrina general. Por analogía con el Mundo y su fuego central, el cuerpo humano parece tener su principio en lo Caliente, calor de la simiente, calor de la matriz, y en el deseo que tiene este calor de ser templado por el frío; atrae, pues, el aire exterior (es el nacimiento), para restituirlo por la expiración, sin lo cual se destruiría a sí misma. El exceso o el defecto de enfriamiento, obrando sobre la sangre, sobre los humores, sobre la bilis, causan indirectamente las enfermedades. Así, la vida normal es una armonía, un acuerdo de los contrarios. Reconocemos ahí la tesis de Simias de Tebas, discípulo de Filolao, en el *Fedón* de Platón.

En esta tesis hay, sin embargo, algo más: el alma es precisamente este acuerdo, esta armonía del cuerpo. Este es comparable a una lira, pero la oposición de lo caliente

(1) Sus ideas sobre este asunto nos son conocidas por el *Anónimo de Londres*, compilador de la *Historia de la Medicina* del peripatético Menón. Cf. LXVIII, c. 32, A 27.

y lo frío, etc., reemplaza en ella a la de lo agudo y lo grave; en tanto que contrarios la «extienden», en tanto que correlativos mantienen su unidad; si la tensión se afloja o es desmesurada, el acuerdo se desvanece y es la muerte del alma, aun antes que se realice la destrucción del cuerpo (1). Nadie duda de que esta tesis sea pitagórica: tuvo, dice Platón, el asentimiento de Exécrates, que se enlaza con Filolao y Eurito; se la halla de nuevo en Aristóteles y, con algunas diferencias, en Dicearco, y ambos recibieron la huella del Pitagorismo. Por otra parte, el notable cuaternario: inteligencia y cerebro, sensibilidad y corazón, vida embrionaria y ombligo, generación y órganos sexuales, de que se trata en el fr. 13 de Filolao, parece evidente que se refiere a una concepción análoga (2). No obstante, ¿cómo se concilia con otra doctrina, atribuída asimismo a Filolao (fr. 14)? Si el alma ha sido, en efecto, en castigo de sus faltas, sepultada en el cuerpo como en una tumba (σῶμα, σῆμα), es que es una realidad independiente del cuerpo. Además, el segundo pitagórico del *Fedón*, Cebes, discípulo igualmente de Filolao, aporta otra teoría: el alma no es una resultante, pues urde sucesivamente varios cuerpos mortales, pero acaba por gastarse en la tarea y muere antes que el último de sus vestidos (3). Aristóteles, en fin, que no nombra a los pitagóricos cuando habla del alma-armonía, no les atribuye expresamente más que dos opiniones: según una, cuyas relaciones con el atomismo no deja de señalar, el alma es el polvo que revolotea en el aire y que un rayo de sol nos hace percibir, perpetuamente móvil aún en el tiempo más suave, según la otra, sería el principio mismo de su movimiento (4). Aproximando

---

(1) *Ibid.*, 86 e ss.—(2) La crítica de Aristóteles, *De an.*, I 4. 408ª 10 a 15, parece referirse a esta concepción.—(3) *Fedón*, 86 e-87 e.—(4) *De an.*, I 4, principio, y 2. 404ª 16 a 20.

esta última indicación a la tesis de Simmias, hallaríamos tal vez el verdadero pensamiento de Filolao en esta proposición que le es atribuída (1): el alma *es lo que lleva al cuerpo el número y la armonía*. Vemos, por lo menos, hasta qué punto es difícil destacar en todo eso los rasgos, aun simplemente probables, de una teoría filosófica del alma.

Es posible, en cambio, decir algo más definido sobre la famosa creencia de los pitagóricos en la emigración de las almas, *metensomatosis*, y no, como se dice comúnmente, *metempsicosis*. Tres cosas solamente, decía Porfirio (2), son bien conocidas de las enseñanzas de los pitagóricos: que el alma es inmortal; que pasa por animales de especies distintas y que, según ciertos períodos, los seres recomienzan (como el Mundo mismo) su vida anterior; en fin, que todos los seres animados son *congéneres*. A estas tesis, que son verosímilmente de cepa órfica, se refiere la afirmación de Pitágoras, de que es la quinta reencarnación de un hijo de Hermes, al cual su padre había dado la facultad, que ha heredado a su vez Pitágoras, de recordar toda la serie de sus estados anteriores. Estos privilegiados recuerdan así las estancias que, entre sus encarnaciones sucesivas, hicieron en el Hades, donde las almas de los muertos sufren las penas a que han sido condenadas. A esto se refieren las *bajadas a los infiernos* de Pitágoras y de algunos más. Esta memoria, que es para ellos el signo de la continuidad de su existencia, les recuerda, además, las plantas y los animales por cuyos cuerpos pasaron sus almas. Pues, siempre, y aun a falta de penas infernales, la

---

(1) LXVIII, c. 32, B 22. Que el Περὶ ῥιθμῶν καὶ μετρῶν, de donde la toma Claudiano Mamerto, sea inauténtico, no prueba que su fondo no pueda ser exacto. (Cf. II, 553 (tr. fr., I, 421).—(2) V. P., 19 (cf. 18), tal vez según Dicearco.

encarnación significa siempre que el alma no ha terminado el ciclo de sus purificaciones; es una etapa de la palingenesia, un medio para la redención final. Conocemos los versos en que Jenófanes, contemporáneo de Pitágoras, se burla de éste deteniendo los brazos de un hombre que pega a su perro: *Deja de apalearlo*, dice, *pues, sin duda alguna es el alma de un amigo mío: oyendo su voz he reconocido esta alma* (1). Aristóteles habla también de los *mitos* pitagóricos, según los cuales cualquier alma puede entrar en cualquier cuerpo (2). Ahora bien: esto no se comprende más que si un parentesco específico une todo lo que es vida.

Es posible que estos dogmas, en relación sin duda con determinadas tradiciones folklóricas, estén en la base de algunas de las interdicciones pitagóricas. Es preciso abstenerse de las habas, porque no teniendo nudos el tallo de esta planta, es un paso natural para las almas que desde el Hades remontan hacia la luz. Si determinados animales son más particularmente sagrados, es tal vez porque están, mejor que otros, designados para recibir las almas al salir del Hades, en razón de su relación con las divinidades infernales (3). ¿Significa esto que todo atentado contra el cuerpo repercuta sobre el alma, como si ésta fuese algo del cuerpo? La razón es más bien del mismo orden que aquella en nombre de la cual los pitagóricos condenaban el atentado del hombre contra su propia existencia (4): somos *propiedad* de los dioses y no nos corresponde, fuera de la ceremonia religiosa del sacrificio, alterar el orden que nuestros dueños fijaron a la encarnación de las almas, y en vista de las expiaciones necesarias. Vemos, pues, que si algunos sabios pitagóricos admitieron, por la teoría del

(1) Fr. 7 D.—(2) *De an*, I 3, *s. fin.*—(3) Sobre todo esto, cf. LXXVII, 36-38, 289-293.—(4) *Fedón*, 62 b.

alma armonía del cuerpo, que éste moría por la muerte misma de su alma, esta doctrina no pudo dejar de ser, para los pitagóricos devotos, un objeto de escándalo y de horror.

Acabamos de señalar de paso una de las proposiciones capitales de la teología pitagórica. Toda ella se enlaza con la prescripción moral de que es preciso *tener comercio con lo divino y seguir a Dios*. Esta última fórmula plantea el problema del monoteísmo pitagórico. Es evidente que el pensamiento reflexivo tendía entonces hacia la unidad de lo divino, hacia una soberanía completa de Zeus. Pero, a excepción de un fragmento muy sospechoso de Filolao (fr. 20), ningún texto autoriza para atribuir a los pitagóricos esta teología metafísica, en la cual lo Uno primitivo se identificaría con Dios, a título de causa trascendente, eficiente y organizadora, en oposición a lo Ilimitado, que sería la materia. Todo lo que se nos dice en este sentido (1) no es más que una transposición platónica del Pitagorismo primitivo. Lo que hallamos, en efecto, en los fragmentos verosímilmente auténticos de Filolao, no es que Dios sea una causa primera, cuyo poder eficiente estaría limitado por la resistencia de la materia, sino, por el contrario, que el Número y la armonía son primeros en relación a Dios, puesto que la Década fija su ley a la vida divina como a la vida humana y que la esencia eterna (ἀ ἐστώ) de las cosas se deja solamente penetrar con más facilidad por el pensamiento divino que por el nuestro (2). Lo que hicieron los pitagóricos fué, pues, depurar el politeísmo popular y acomodarlo a su moral y aun a su matematismo.

En resumen, el Pitagorismo es, a la vez, una secta re-

(1) Incluso por Teofrasto, cf. LXVIII, cap. 15, § 14.—(2) Fr. 11 §1 y fr. 6, principio.

ligiosa que proporciona a sus fieles, con un credo, una regla de vida en vista de la purificación y de la salud, y una escuela filosófica, a la cual debe el pensamiento sus primeros éxitos en su esfuerzo para separar la esencia abstracta de las cosas y para asignar a los fenómenos leyes simples e inteligibles. No cabe duda de que fueron fisiólogos. Pero, por la manera como lo fueron, tomando el número por principio de las cosas y buscando la ley suprema en la armonía de oposiciones nocionales, superaron en mucho la física de la escuela de Mileto y pusieron los fundamentos de una metafísica.

CAPITULO III

FILOSOFIA DEL DEVENIR.—HERÁCLITO DE EFESO

Hay todavía más filosofía, en el sentido estricto de la palabra, en Heráclito de Efeso que en los pitagóricos. Con el nombre de *Polimatia*, condena, en efecto, éste, en Pitágoras y aun en Jenófanes (1), una particularización de las investigaciones que mata la visión directa de lo real. Genio fogoso y soberbio, no quiere deber nada más que a la intuición puramente especulativa de la verdad; desdeñoso de los detalles, desenvuelve como filósofo los aspectos diversos de esta intuición primitiva. Es un temperamento de inspirado y de solitario, de *melancólico*, como dice Teofrasto (2). En su ciudad natal, donde lo ilustre de su nacimiento le llamaba a representar un papel importante, vive separado de la política. Una revolución democrática persiguió a su amigo Hermodoro, el mismo tal vez que colaboró en la ley de las XII Tablas. Los efesios, se dijeron, abandonando así la ciudad *a los niños*: ¡*Qué nadie entre nosotros sea el mejor*! ¡*De lo contrario, que se vaya a otra parte y con otros hombres*! (3). Según esta indicación su libro data aproximadamente del fin de la primera mitad del siglo V. Era, a lo que parece, una co-

(1) Fr. 40 D. Cf. aquí, pág. 69.—(2) D. L. IX, 6. A esta palabra se refiere la leyenda de un Heráclito, que llora siempre, tan ridículamente usada por Luciano en *Las sectas en subasta* (14; cf. LXVIII, c. 12, C 5).—(3) Fr. 121D.

lección de aforismos en prosa, cuyo lenguaje imaginativo y rico en antítesis, a menudo ambiguo, valió a Heráclito su sobrenombre proverbial: *el obscuro*. Este estilo de oráculo, que, según dice él mismo (1), *no expresa ni oculta el pensamiento sino que lo indica*, conviene a un hombre que tiene una conciencia enérgica, y aun excesiva, de su individualidad superior. Además, es innegable que a menudo la concisión de las fórmulas y el resplandor de las imágenes dan al pensamiento todo su relieve. Lo que hay, no obstante, de algo charlatanesco en este tono arrogante y esta brevedad sibilina, no podía dejar de aparecer en una caricatura, tal como la que hicieron del maestro los heraclíteos a fines del siglo.

En cuanto a su pensamiento, lo que señala por lo pronto su orientación es la indiferencia altiva con que trata la física particular, que se contenta de representaciones populares. El Sol, por ejemplo, *es todos los días nuevo*; pues cuando se oculta es que se extingue; *su anchura es de* 1 *pie*, tal como se nos aparece (fr. 6 y 3 D). Los astros todos son especies de vasijas. En su concavidad vuelta hacia nosotros, se reúnen alternativamente exhalaciones brillantes u obscuras: de donde proceden el día y la noche. Si las segundas, que son húmedas, predominan sobre las primeras, es invierno; verano, en el caso contrario. El giro parcial de la vasija de la Luna explica sus fases. Cuando una vasija sideral se vuelve completamente, hay eclipse. Además, muchos puntos parecen haber sido descuidados en provecho de las generalidades.

El principio de donde provienen todas las cosas y al cual todas vuelven es el fuego: *Este mundo*, dice Heráclito, *el mismo para todos los seres, ninguno de los dioses ni de los hombres lo hizo; sino que ha sido siempre y es*

(1) Fr. 92, 93.

y será un fuego viviente, que se alumbra con medida y se apaga con medida (fr. 30). *Hay un intercambio* (ἀνταμοιβή) *de todas las cosas con el fuego y del fuego con todas las cosas, como de las mercaderías con el oro y del oro con las mercaderías* (fr. 90). La intención dinamista no es dudosa: una substancia única reviste formas diversas, con la única condición de mantener una equivalencia en estas permutaciones (περιπή), que son su vida misma. Por otra parte, empero, para dar nacimiento a un mundo, esta potencia espontánea del cambio se manifiesta por el movimiento y da lugar, sin duda, a condensaciones o rarefacciones. Hay, en efecto, según Heráclito, un *camino hacia lo alto* y un *camino hacia lo bajo* (ὁδὸς ἄνω, κάτω, fr. 60). Son las dos direcciones fundamentales del cambio: según la segunda, una parte del fuego se condensa y se convierte en mar, una parte del mar hace nacer de su *muerte* la Tierra; luego, según el otro camino, suben de la Tierra y del mar los vapores húmedos que, convertidos en nubes, se abrazarán y volverán al fuego. Pero, si estas nubes abrazadas, de donde sale el rayo, vienen a apagarse, tendremos la *tromba* (πρηστήρ); el fuego vuelve de nuevo al mar y el ciclo recomienza (1). Compensándose los dos movimientos inversos, bajo la diversidad o la vicisitud de los cambios la cantidad de materia de intercambio, es decir, de fuego, permanece inmutable.

No parece, sin embargo, que deba permanecer siempre. No hay, en efecto, razones suficientes (2) para negar que Heráclito hubiera admitido una *conflagración universal* (ἐκπύρωσις). El fuego, decía, es *indigencia y saciedad* (fr. 65). El primer término expresaba el deseo que da lugar a la constitución de un mundo; el segundo, el estado

(1) Fr. 31 y 36; cf. D. L. IX 9 y LXVIII, A 8.—(2) Contra la opinión de LXXI, § 78.

de plenitud que resulta de la absorción por el fuego de todo lo que había cambiado antes. *Al progresar*, dice todavía Heráclito, *el fuego juzgará y condenará todas las cosas* (fr. 66). En el curso de sus cambios sucesivos, el fuego alcanza siempre un poco más. Al inspirar en Heráclito las ideas esenciales de su física, los estoicos no les añadieron, pues, ésta; no hicieron tal vez más que darle un nombre tradicional. Por lo demás, Aristóteles se la atribuye (1), sin emplear esta denominación, y concuerda con Platón en decir que esta unificación total de lo múltiple lleva consigo períodos y también para distinguir su ritmo del que admitirá más tarde Empédocles. La evolución y la involución, oponiéndose y compensándose, se prolongan la una en la otra, como el niño en el hombre que llega a ser y el hombre en el niño que engendra. Se dice que Heráclito censura a Homero por haber deseado que la discordia fuera abolida entre los hombres como entre los dioses: esto sería, en efecto, la fuga de todas las cosas y la aniquilación del Universo (2) Para él, al contrario, esta fuga se prolonga en un retorno. La muerte del Mundo no es, pues, más que aparente; es, en realidad, el renacimiento de su vida. Los ciclos cósmicos formarían un equilibrio como el de los nacimientos y las muertes en el interior de cada uno de ellos y tal vez cada día del *Año grande* del Mundo es precisamente la duración de una generación humana (3).

Así se desprenden poco a poco las ideas maestras de la filosofía de Heráclito. En primer lugar, la oposición y la identidad de los contrarios son la condición del devenir de las cosas: *Es lo mismo en nosotros, decía, ser lo que es viviente y ser lo que es muerto, despierto o dormido, joven*

(1) *Fis.*, III 5, 205ª 3.—(2) PLATÓN, *Sof.* 242 d e, y, para Aristóteles, LXVIII, cap. 12, A 8. Cf. A. 22 (y sobre todo Bywater, 43, más completo), a confrontar con la palingenesia, fundada sobre la sucesión de los contrarios en *Fedón*, 72 b-d.—(3) LXVIII, A 13. Cf LXXI, § 75, fin, 77.

o viejo; *pues, por el cambio, esto es aquéllo y por el cambio aquéllo es a su vez, esto* (fr. 88; cf. 57). Esta oposición perpétua de los contrarios es, pues, el principio y la ley: *El Conflicto* (πόλεμος) *es padre de todas las cosas, rey de todas las cosas* (fr. 53), mientras que la concordia y la paz son su confusión en el abrazo general (1). Puesto que los contrarios en lucha tienden siempre a substituirse el uno al otro, las cosas están en un estado de incesante movilidad: *todo transcurre* (πάντα ῥεῖ) y todo huye, nada permanece; en el mismo río nos bañan siempre aguas distintas; no nos sumergimos dos veces en las mismas aguas (2). Esto no es, sin embargo, más que una parte del conflicto universal; bajo otro aspecto funda una solidaridad entre los términos que opone, pues *el Conflicto es comunidad* (ξύνον) y la *Discordia es regulación* (δίκη) (fr. 80). Así, la *carrera de los contrarios* se realiza según la *necesidad fatal*, que parece constituir a la vez lo que hay de fijo y estable en el cambio y lo que une los pares de opuestos en formas definidas y relativamente permanentes (3). La discordia y la inestabilidad tienen, pues, como contrapeso la concordancia y, con ella, la necesidad de la ley: *Lo discordante*, dice Heráclito, *concuerda consigo mismo; concordancia de tensiones inversas, como en el arco o la lira* (fr. 51). Parte la flecha, desarróllase la frase musical, cuando las manos del arquero tienden en sentido inverso el arco y la cuerda, o cuando los dedos del músico separan una de otra las cuerdas de la lira. Por otra parte, el juego de estas oposiciones es regulado y limitado: así, por ejemplo, la rigidez de la cuerda limita el enderezamiento del arco, como la flexibilidad limitada de éste limita la tensión angular de la cuerda hacia el cuerpo del arquero. Va-

(1) D. L. 8.—(2) Fr. 12. 49ª. 91. Cf. PLATÓN, *Crat.*, 402 a; *Teet.*, 179 d e.—(3) D. L. 7 y 8; cf. LXVIII, A 5 y 8, y el fr. 84.

rias fórmulas expresivas traducen la misma idea: *Lo cortado en sentido contrario* (como la espiga y la muesca) *se une; de lo que difiere nace la más bella armonía y la discordia es la que produce todas las cosas* (fr. 8). *Unamos: enteros y no-enteros, convergencia, divergencia, concierto o desacuerdo de voces; en fin, de todas las cosas una sola y de una sola, todas* (fr. 10) (1). Así, pues, ni confusión ni desmembramiento, sino un orden variado de combinaciones, cuyo agente parece ser el tiempo: *es un niño que se entretiene jugando a las damas; ¡soberanía de un niño!* (fr. 52).

Pero la realeza infantil del jugador mismo no podría ser una verdadera dignidad real; ésta no pertenece más que al juego de los contrarios y a la armonía que los enlaza, es decir, a Dios; él es, en efecto, *día y noche, invierno y verano, guerra y paz, saciedad y hambre* (fr. 67); es la *Armonía invisible, superior a la armonía visible* (fr. 54). Hay, en efecto, según Heráclito, *una única ley divina*, alimento de todas las leyes humanas, pero que parece ser otra cosa que la ley no escrita opuesta a las decisiones arbitrarias; pues es aquello en que el pensamiento individual debe *tomar sus fuerzas, como la ciudad en la ley; es algo común a todo, que lo domina todo, en tanto que le place, basta a todo y lo supera todo* (fr. 114); en resumen, la ley universal de lo real, idéntica, según parece, a este *pensamiento común* (ξυνὸς λόγος), en el cual dice Heráclito que es preciso seguirla (fr. 2), y que permanece, no obstante, extraña a los hombres, ciegos para lo que está siempre ante su mirada (fr. 72); una *sabiduría única que quiere ser designada con el nombre de Zeus, pero que no lo quiere*, en cambio, si es preciso que sea en el sentido

(1) Comparar el tratado hipocrático *De victu*, I, 17, donde la inspiración heraclítea señala todo un largo fragmento (5-24).

de la religión popular y que consiste en *saber el propósito según el cual todo es regido en su totalidad* (fr. 32, 41). Pero esta ley o este pensamiento único, es un *logos* inmanente, la substancia misma de estos cambios que producen las cosas diversas; dicho de otro modo, el fuego, lo que hay de más incorporal, más móvil, más transformable, más activo y más vivificante. En resumen, la reacción del genio filosófico de Heráclito frente al politeísmo vulgar, es un panteísmo, y este panteísmo es un panteísmo físico.

De ahí procede lógicamente toda una teoría del saber. El *logos* es a la vez el pensamiento divino que circula eternamente en la Naturaleza, y el pensamiento humano, pero en tanto que participa en esta corriente única y eterna y pierde así su individualidad (1). No obstante, los hombres no piensan más que en amontonar conocimientos particulares, lo cual es la detestable *polimatia*; o bien imaginan que el pensamiento común que es preciso seguir es el de la multitud y se colocan en su escuela: semejantes a asnos, *prefieren la paja al oro* (fr. 104 y 9). Pero no es, por otra parte, su pensamiento personal lo que opone Heráclito orgullosamente a las opiniones de los doctos y de la multitud. Es—y tal es el sentido de una declaración solemne que se halla al principio de su libro (fr. 1)—la Verdad, única y eterna, del pensamiento divino, del cual es el profeta inspirado, y que es todo lo real: *No es lo prudente prestarme oídos a mí, sino al Pensamiento, reconociendo que todo es uno* (fr. 50). El individualismo del pensamiento, esta ilusión de que *cada cual tiene una inteligencia propia* (fr. 2), es, por el contrario, el carácter del conocimiento sensible. Heráclito señaló con fuerza su ra-

(1) *Pensamiento* parece ser el mejor término para traducir el griego λόγος, pues con esta palabra se designa a la vez el contenido o el objeto, y la fórmula que es su expresión inteligible.

latividad. Nuestros sentidos son malos testimonios, si el alma es *un bárbaro* incapaz de penetrar el misterio de su lenguaje (fr. 107). Además, mientras el pensamiento se *da a sí mismo su propio desarrollo* (fr. 115), ellos están bajo la dependencia de los contrarios, sin referencia, además, con la armonía.

Por encima del conocimiento sensible parece, pues, que colocó Heráclito una verdad absoluta y una determinada clase de conocimiento científico. Mal se explica, por lo tanto, que Aristóteles haya podido alegar que para él no hay ciencia en razón del transcurso perpetuo de las cosas sensibles, ni verdad, porque negó el principio de contradicción (1). Pero estas críticas se oponen, sin duda, a los fanáticos contra los que Platón apunta abiertamente (2), a los cuales el movimiento de Heráclito no les parecía bastante radical y que pensaban—con ese Cratilo de quien habría recibido Platón la enseñanza antes de conocer a Sócrates (3)—que el agua del río no es idéntica ni una sola vez; ¡para traducir el pensamiento prefería al lenguaje que le congela un simple movimiento del dedo! Ahora bien: tales excesos no pueden explicarse convenientemente más que tras el Eleatismo, y como una reivindicación intemperante de la multiplicidad y del cambio contra la intemperante afirmación de la unidad y la inmovilidad. La armonía de los contrarios, he ahí más bien lo que buscaba Heráclito; no la identidad de los contradictorios, que, por lo demás, como tales, le eran desconocidos; muy lejos de consentir en el derramamiento del conocimiento sensible sobre todos los aspectos pasajeros del devenir, colocaba la verdad en la substancia única, cuya ley sirve de trama

(1) *Metaf.*, Γ 3, 1005b 23 y sigs.; *Fís.*, I 2, 185b 19 y 25 y *al.*—(2) *Teet.*, 179 e y sigs. Cf. *Crat.*, 331 a.—(3) *Metaf.*, A 6 principio y Γ 5, 1010a 7 y 11.

continua y de fondo a esta diversidad incesantemente cambiante.

La teoría del alma refleja esta concepción general. El alma es, en efecto, una exhalación cálida; pues para conocer el principio, debe tener su movilidad; difundirse como él en todo, de suerte que todo está lleno de almas y de genios; administrar el cuerpo como el fuego gobierna el Mundo; transformarse, en fin, del mismo modo que el fuego. El alma más prudente es un alma seca; humedecida, como ocurre en la borrachera, muere. Cuando salimos de la modorra del sueño, empezamos de nuevo a aspirar el pensamiento que está en el fuego, semejantes entonces a tizones que se encienden (1). Pero la verdadera vigilia es aquella en que, muertos o vivos, dormidos o no, vemos *la unidad y la comunidad del cosmos* (fr. 89). La individualidad de la vida es una muerte, y la inmortalidad consiste en colocarse de nuevo, desde esta vida si es posible, en la corriente universal: *Inmortales, mortales; mortales, inmortales; nuestra vida es la muerte de los primeros, y su vida nuestra muerte* (fr. 62). Es la creencia órfica, amputada de la inmortalidad personal. Hades y Dioniso son un mismo dios (fr. 15), y como para el Mundo la conflagración total, la muerte es para el hombre una vida renaciente.

Este sentimiento profundo de la identidad del pensamiento verdadero con la ley del Universo inspira a Heráclito una concepción perfectamente consecuente de la vida moral: *La sabiduría*, dice antes del Estoicismo, *es decir, cosas verdaderas, y obrar según la Naturaleza y escuchando su voz* (fr. 112). *No sería mejor para los hombres si ocurriera todo lo que desean* (fr. 110). Si la pasión es condenable es porque expresa la pretensión del individuo a ele-

(1) Cf. p. ej., fr. 36, 117 y sigs. y LXVIII, A 15 y 16; D. L. IX 7.

varse por encima del orden natural o divino y a olvidar su dependencia ¡*Chiquillo*! el *hombre se oye llamar así por el dios, como el niño por el hombre* (fr. 79). Por consiguiente, la verdadera religión debe consistir en fundir el propio pensamiento en este pensamiento divino del fuego, que circula en el Universo: adorar imágenes es suponer que podríamos hablar también con casas; celebrar sacrificios sangrientos no sirve para purificarnos más de lo que serviría el barro para lavar la mancha que ha producido (fr. 5).

Original, vigoroso y profundo, el pensamiento de Heráclito imprimió su sello aun sobre los pensadores que fueron sus adversarios más determinados. Concibió la oposición de los contrarios con una generalidad que no se halla ni en Anaximandro, ni aun en los pitagóricos o en Alcmeón. Pero iluminó, ante todo, de un modo totalmente nuevo la noción de una ley inmanente al devenir y que sirve de lazo inteligible a estos contrarios, simultáneos o sucesivos. Sin embargo, es preciso no olvidar, como lo han hecho igualmente los filósofos del concepto, que combatieron en la antigüedad a Heráclito, o los hegelianos que, en nuestros días, lo han exaltado, que pensó en el territorio y en los cuadros de la física de su tiempo, representando la ley como una substancia más sutil, no en el territorio de una lógica que se constituyó más tarde, ni, por consiguiente, con el propósito de romper sus cuadros.

CAPITULO IV

FILOSOFÍA DEL SÉR
LOS ELEATAS

Es posible que la escuela de Elea haya sido fundada solamente por Parménides; es lo cierto que él representa la doctrina fundamental en su forma más característica, que Zenón de Elea no hizo más que ilustrar en seguida algunas de sus consecuencias, que Meliso de Samos la modificó sin cambiar, no obstante, su espíritu; en fin, que antes de Parménides, el germen de esta doctrina existía ya en Jenófanes de Colofón. Será, pues, ventajoso no romper este grupo tradicional de la *gente eleática*, según la expresión de Platón, imitando en este punto el ejemplo de Aristóteles. En derecho, al menos, Jenófanes es el padre del Eleatismo, puesto que es el iniciador de la doctrina de la unidad del sér (1).

I.—JENÓFANES DE COLOFÓN

Lo que dijo de Pitágoras y lo que, por otra parte, Heráclito dijo de él, es lo que señala vagamente el lugar de

---

(1) PLATÓN, *Sof.*, 242 d y ARIST. *Metaf.*, A 5, 986$^{b\ 18}$ $^{a\ 21}$. En LXXI, Jenófanes es estudiado en el capítulo II (*Science and religione*, Parménides en el capítulo IV, Zenón y Meliso, los *jóvenes eleatas*, en el capítulo VII. En XII, Jenófanes está unido a los jónicos. Contra la autoridad de Platón, LXXI hace valer (140, 3) que éste, *Teet.* 179 e, enlaza Heráclito con Homero. Pero, entre este caso y el otro, no hay medida común.

Jenófanes. Es difícil precisar más, a falta de un dato, en una indicación biográfica que debemos a él mismo: *Hace ya*, escribe, en efecto, *sesenta y siete años que paseo el tormento de mi pensamiento sobre la tierra de Hélada, y a partir de mi nacimiento, hacía entonces más de veinticinco años* (fr. 8). Vemos claramente según esto que vivió noventa y dos años por lo menos; pero ¿cuándo empezó su existencia errante? Cerca del fuego, en la velada de invierno nos preguntamos: *¿Cuál es tu edad, amigo mío? ¿Qué edad tenías cuando llegó el medo?* (fr. 22). Podríamos hallar tal vez en esta pregunta una alusión al dato que nos falta: habría dejado la Jonia cuando su país fué conquistado por Harpago en nombre de Ciro (545) y aproximadamente en la época en que emigrantes focenses fundaron Marsella, y, entre otras, Elea (Magna Grecia). Es posible que, habiéndole conducido sus viajes a Sicilia, y luego a Italia, haya fijado al fin sin más su residencia en Elea. Si su existencia vagabunda fué—lo cual no es cierto—la de un rapsoda, parece, por lo menos, que contra lo acostumbrado, no le enriqueció. Recitaba, en efecto, sus propios versos en los banquetes y a juzgar por lo que nos queda de sus *Elegías* (en versos yámbicos) y de sus *Parodias* (en versos épicos) (1), su buen humor era demasiado malicioso, su pensamiento demasiado libre, su gracia demasiado llena de dignidad y de nobleza moral, su carácter demasiado independiente, para valerle la clientela de los poderosos y de los ricos. Sería preciso tal vez, añadir a esas colecciones, un poema sobre la Naturaleza (en versos épicos), del cual procederían varios de nuestros fragmentos. Pero, haya o no escrito un poema filosófico distinto, es lo cierto

(1) Los *Silas*, de los que han debido ser extraídos varios de nuestros fragmentos, no son, tal vez, más que una obra distinta, sino otro título que se había dado a los *Parodias*, después de Timón el escéptico, imitador de Jenófanes.

que Jenófanes es un poeta que tuvo—no se puede negar seriamente—un alma de filósofo.

Lo más importante en él es, en efecto, un esfuerzo para establecer la existencia de un orden de valores superior al de la experiencia sensible, de la opinión social, de la tradición religiosa, para representarse este orden en función de una reflexión moral ya extraordinariamente crítica, para determinar, en fin, la relación de la experiencia con las realidades morales que el hombre concibe por encima de sí mismo y de su vida física. Su método no es menos notable: en lugar de dar, al modo de Heráclito, oráculos dogmáticos, hace salir sus propias opiniones de la polémica que emprende contra la opinión común; el espíritu dialéctico de los demás eleatas está ya en él.

Así, por ejemplo, después de haber combatido, con una cortante ironía, el culto de sus compatriotas al vigor, la destreza y la belleza físicas, la vanidad de los vencedores olímpicos, los honores y las recompensas con que se les cubre y que, en algunos, corresponderían más justamente a sus caballos, añade: *No valen, no obstante, lo que yo valgo. Pues nuestra sabiduría es mejor que la fuerza de los hombres y de los caballos. Será tal vez esto juzgar a la aventura. ¡Pero, acaso hay más justicia en estimar la fuerza por encima de la sabiduría!* (fr. 2). He ahí, pues, la única cosa que posee un incomparable valor. Ahora bien: en el pensamiento tienen su principio; pues consiste en una actitud lógica, que no es la del escepticismo, sino la del espíritu crítico. Superior, sin duda, al conocimiento sensible, puesto que es capaz de juzgar de éste y de sí mismo, el conocimiento racional no deja de ser relativo: seríamos incapaces de darnos cuenta de un saber absoluto y *la opinión es el destino de todos los hombres* (fr. 34). La verdad no es una revelación de los dioses, sino el fruto doloroso de una larga investigación (fr. 18).

Otro ejemplo no es menos significativo. Contra las creencias antropomórficas de la religión popular, Jenófanes dirigió una crítica cuya elocuente aspereza testifica una singular elevación del sentimiento moral. Los hombres, dice, se han dado dioses a su imagen: Así, *los etíopes decían de los suyos que eran chatos y negros, y los tracios que tienen los ojos azules y los cabellos rojos. Por lo tanto, si los bueyes y los caballos y los leones tuvieran manos y pudieran, con sus manos, pintar y producir obras como los hombres, los caballos pintarían figuras de dioses semejantes a caballos y bueyes, semejantes a los bueyes* (fr. 14-16). Es más, *todo lo que se ha atribuido a los dioses por Homero y por Hesíodo, es algo que es objeto de injuria y de censura entre los hombres* (fr. 11 y sigs.). Pero esta crítica negativa tiene su contrapeso positivo. Si en las fábulas de la Mitología no hay *nada saludable*, hay, en cambio, *palabras religiosas* y *discursos puros* para celebrar sabiamente a la divinidad; podemos rogarle *que nos haga capaces de realizar las cosas que son justas*; en todo esto, la regla es *tener siempre el cuidado de los dioses* (fr. 1, v. 13 hasta el fin); dicho de otro modo, atribuir a lo divino su verdadera naturaleza y no arruinarlo en su principio por la introducción de elementos sensibles y pasionales.

En este sentido, Jenófanes llega a una notable concepción de Dios, no monoteísta, como algunas veces se ha dicho, sino más bien panteísta. Se trata, en los fragmentos en que aparece esta concepción, de un dios único que es la más alta realidad, tanto en el orden divino como en el orden humano; que no sólo no tiene nuestra estructura, sino tampoco nuestro pensamiento; que, *por la potencia inteligente de su pensamiento da sin dificultad alguna el movimiento a todo*; *cuyo sér entero ve, piensa, entiende*, de modo que cada uno de sus atributos o de sus actos se extiende a la totalidad de su naturaleza; que no se mueve y a cuya

naturaleza *no conviene* ni aun la idea de un cambio de lugar en un momento cualquiera, lo cual parece implicar que está eternamente en todas partes (fr. 23-26). Ahora bien: si, según Aristóteles (1), Jenófanes fué antes de Parménides el primero en *hallar lo Uno*, no se dió la pena de decir si esta unidad es finita o infinita, material o formal; sino que, *habiendo vuelto su vista hacia el conjunto del Mundo, dijo que lo Uno es Dios*. Este testimonio de Aristóteles confirmado por los autores, cuya fuente es Teofrasto, y por Timón el *Silógrafo* (2) permite, al fijar los límites de la teoría de Jenófanes, rechazar desenvolvimientos que recibe en los capítulos 3 y 4 del *De Melisso, Xenophane et Gorgia*. El peripatético ecléctico que, sin duda en el siglo I de nuestra era, compuso este pequeño tratado (3), atribuye, en efecto, al poeta filósofo una discusión de antinomias dialécticas: finito e infinito, movimiento y reposo, que parece tan extraño a su tiempo como al carácter mismo de su espíritu. No obstante, al concebir así todo lo que es como un sér único, que está todo en todo lo que es, eterno, inmóvil, inmutable, Dios constituído por un pensamiento superior al nuestro, Jenófanes rompía radicalmente con la física anterior y definía el principio de las cosas de una manera completamente nueva. Creaba otra física cuyo verdadero nombre es Ontología. El *método* que lleva consigo es aquel cuyo dibujo hemos visto precisarse poco a poco: determinar qué atributos convienen lógicamente a un sér o al Sér, sin contradecir ni arruinar su esencia.

Según esto, podrá sorprendernos que haya en Jenófanes una física propiamente dicha. Pues bien, esta física

---

(1) *Metaf.*, A 5, 986b 20 a 24.—(2) LXVIII, c. 11, A 31 (2 y sigs.), 33 (2), 34-36 *in*.—(3) *Ibid.*, A 28. Cf. II, 617-639 (trad. francesa, 2-20); LXII, 108 y sigs.

parece tener un carácter singular: una apariencia atrasada, y en el tono una cierta desenvoltura que ha podido hacer creer en una parodia de la física jónica (1); pero, a su lado, pruebas indubitables de la aptitud de observar y del cuidado de interpretar los hechos; un conjunto de investigaciones suficientemente variado para ser puesto como ejemplo por el enemigo de la *polimatia* y, por otra parte, bastante consistente para que el mismo Heráclito haya creído hacer bien asimilándose algunas de sus tesis de inspiración brutalmente empírica (2); en fin, en relación con algunos datos capitales de la filosofía del autor, aserciones tan contradictorias que podríamos preguntarnos si no se trata ya de una física de la apariencia, análoga a la que Parménides denominará la «física de la opinión». Desde este punto de vista, se conciliará tal vez bastante bien la curiosidad concreta, que Jenófanes ejerce y satisface en sus viajes, con su tendencia a levantar a un plano independiente y superior sus aspiraciones morales y las exigencias lógicas de la pura especulación. Así, por ejemplo, el Sér, siendo el todo-sér, es necesariamente finito. No será, sin embargo, menos verdad que, para la experiencia del viajero que ve descender el Sol en el vacío sobre una región de la Tierra a la cual no ha llegado todavía, y que hallará en ella un nuevo sol cuya desaparición tendrá todavía lugar lejos de sí, el Sol parece proseguir su marcha hasta lo infinito (3). Del mismo modo, cuando Jenófanes dice que *el límite de la tierra que pisamos se muestra del lado de arriba, contiguo al aire, pero que del lado de abajo tiende a lo infinito* (fr. 28), es que, para la experiencia, es el cielo un límite uniforme de nuestro hori-

(1) LXX. 132.—(2) Que el sol es cada día nuevo, que los astros son nubes abrasadas que sucesivamente se apagan y se encienden, etc.—(3) LXVIII, A 41ª; 33 (3 fin).

zonte terrestre, mientras que éste se nos aparece susceptible de reclutar y aumentar constantemente. Así, Jenófanes se había preocupado sobre todo de traducir con fidelidad las apariencias sensibles, sin introducir nada de lo que pertenece a otro dominio: su física sería, pues, otro aspecto de su crítica de las opiniones y tal vez, más especialmente, de su crítica religiosa.

Sus hipótesis, cuando las hace, manifiestan también la misma tendencia, pues consisten en referir a los hechos de la experiencia actual o común hechos reputados de misteriosos, o deformados por la Mitología. El relámpago, por ejemplo, es un fenómeno análogo a esos fuegos que aparecen en los mástiles de los navíos en las noches tormentosas (1). Funda sobre observaciones personales una teoría neptuniana de la formación de la Tierra y de los seres vivientes, que precisa y desenvuelve las ideas de Anaximandro. Había reconocido, en efecto, en Paros, en Malta y en las canteras de Siracusa, improntas de peces, plantas y conchas marinas en la piedra. Es tal vez porque todo fué en otro tiempo un lodo marino, y que luego, bajo la acción del aire, del calor solar y de un fuego interior, el agua del mar se ha evaporado en parte y la Tierra se ha desecado parcialmente, encerrando en sí especies marinas (2).

En resumen, si, por su oposición a la Mitología, Jenófanes está en la línea de los jónicos, se desinteresa, por otra parte, de sus vastas síntesis. En esta indiferencia, de la cual era ya Heráclito un ejemplo en lo que respecta a la física tradicional, hay tal vez el obscuro presagio de la revolución operada por los sofistas y por Sócrates en la orientación del pensamiento.

---

(1) *Ibid.*, A 39, 45.—(2) *Ibid.*, fr. 30 y sigs. 33 y A 32 mil . 33 mil y, en fin (con la interesante corrección de XI, I. 174 y sigs.). 46-48. En este último texto, se trata de un volcán de erupciones periódicas en la isla de Lipara.

II.—Parménides de elea

No es cierto que Parménides tuviera relaciones personales con Jenófanes. No obstante, si la doctrina de este último es lo que acabamos de decir, su influencia es innegable. Otra influencia se mezcla a ella, la del Pitagorismo, que habría recibido por mediación de un cierto Aminias. A esta última inspiración, de la cual hallaremos en lo que sigue indicios más seguros, se refiere el papel de legislador y de hombre político que habría desempeñado Parménides en su ciudad natal. En cuanto a su cronología, sería preciso para establecerla poder decidir entre las indicaciones de Apolodoro y el famoso relato de Platón, al principio de su *Parménides* (1), en el que nos indica que a la edad de sesenta y cinco años aproximadamente, acompañando a Atenas a Zenón que venía a dar, hacia la edad de cuarenta años, lecturas de su libro, se habría encontrado con Sócrates, entonces muy joven. Por desgracia, este relato halla múltiples dificultades, las principales de las cuales serán puestas de relieve por la biografía de Sócrates. Por consiguiente, Platón es sospechoso de haber imaginado estas circunstancias con el fin de hacer sensible la influencia eleática en la transformación de una doctrina que había dado hasta entonces por la de su maestro. Apolodoro, a su vez, nos parece demasiado hábil cuando hace coincidir el nacimiento de Parménides con el florecimiento de Jenófanes, y con el florecimiento de Parménides el nacimiento de Zenón. Siendo inconciliables estas dos fuentes de información, nos limitaremos a decir que Parménides pertenece al fin del siglo VI y a la primera mitad del V.

(1) 127 a. de J. C. Cf. también, *Teet.*, 183 e; *Sof.*, 217. c.

La única obra de Parménides, un poema en hexámetros, cuyo título—por lo menos el título actual—es *De la Naturaleza*, empezaba con una introducción grandiosa. Montado en un carro, el poeta es conducido por las Hijas del Sol hasta el lugar en que se dividen los caminos de la Noche y del Día, donde se abre la puerta que da acceso cerca de la Diosa, por la que es guiado a través de todas las cosas el hombre que posee la ciencia. La justicia (*Dikè*) guarda esta puerta. Consiente en dejar pasar al poeta; héle ahí cerca de la diosa: *Es preciso, le dice, que aprendas a conocerlo todo, el corazón sin sobresalto de la Verdad bien construída, y las Opiniones de los mortales. En éstas no reside una creencia verdadera; no obstante, precisa que las conozcas también, con el fin de saber, por una encuesta que se extiende sobre todo y por todo, cuál es el juicio que debemos formar sobre la realidad de los objetos de estas opiniones.* El que se desvíe con todo, de *esta vía de la investigación*, en la que la constricción de *la costumbre de múltiples experiencias* la somete a todas las ilusiones de sus *sentidos*, debe *seguir*, por el contrario, el otro camino, en cuanto haya recibido de la Diosa la *prueba abundante en la disputa*, que no se conoce más *que por el pensamiento* (fr. 1, sobre todo v. 28 al fin). Así, dos caminos o métodos: uno, de la verdad inmutable y perfecta, al cual conviene el pensamiento lógico; otro, de la opinión y sus apariencias diversas y cambiantes, gobernado por la costumbre y por la experiencia confusa de los sentidos. Es indispensable, no obstante, conocer ésta con todos sus peligros, pero no sin haber seguido antes el primero, ni haberse provisto de un buen instrumento para conducir una polémica despiadada contra el error. Todo el espíritu de la filosofía de Parménides está en este fragmento. El orden de las dos grandes divisiones del poe-

ma: *De la Verdad y De la Opinión*, está claramente señalado.

Pero la oposición no está sólo entre el pensamiento lógico y el pensamiento empírico. Se refiere también a dos esencias, una de las cuales se impone con una necesidad inmediata y absoluta, de tal modo que la otra, negación total de la primera, se halla inmediatamente excluída. *Uno de los caminos es, en efecto, que el Sér es y que no es posible que no sea; es el camino de la Certeza, pues acompaña la Verdad. El otro, es: el Sér no es y necesariamente el No-sér es; estrecho sendero*, dice la Diosa, *donde nada* iluminará tus pasos (fr. 4; 1-6). Si el sér no tiene relación más que consigo mismo, es todo lo real; a lo que, negándole, no tiene relación consigo, no puede pertenecerle ninguna realidad. De donde, el axioma decisivo, que corta de raíz todas las pretensiones de la falsa ciencia: *No, que jamás la victoria alcance esto: ¡el No-sér es!* (fr. 7). De esta imposibilidad no podría haber conocimiento,—pues el No-sér no es *jamás realizado*,—ni expresión (fr. 4, 7 y sigs.).

Así, la realidad ontológica, la del objeto, es la que regula la verdad del conocimiento. Tal es el sentido de la célebre fórmula a menudo mal comprendida: *Lo mismo es pensar y sér* (fr. 5). La esencia del sér, único objeto posible para el pensamiento, funda el pensamiento: *Lo mismo es pensar y aquello en vista de lo cual el pensamiento tiene lugar; pues sin el Sér a propósito del cual tiene lugar la enunciación, no hallarás el pensar, puesto que nada hay que sea o deba ser, distinto del Sér y fuera de él* (fr. 8, 34-37). La ley ontológica fija, pues, al pensamiento su *camino*, es decir, su regla: *Es necesario que sea absolutamente o que en absoluto no sea. Ninguna potencia nos convencerá de que consintamos decir que del [No-sér podría nacer algún sér a su lado... Pero, aquí, la decisión depende de esto: es o no es. Así, pues, nece-*

sariamente, precisa abandonar el camino impensable e innominable, pues no es el camino verdadero; el otro camino es, pues, el verdadero (fr. 8, 10-13, 15-18). El principio de contradicción, en tanto que necesidad para el pensamiento de optar entre un sí y un no igualmente absolutos, se destaca así por primera vez y se funda en la imposibilidad ontológica de que algo, distinto del sér, pretenda no ser un no-sér. Es un hecho capital en la historia del pensamiento, pues así se halla planteado el problema del juicio. ¿Con qué derecho, en efecto, el sujeto existente recibe un atributo que no es el mismo sujeto, o algo del sujeto que pueda desprenderse de él por análisis? Sólo el sér conviene como atributo, al sér como sujeto. De momento, las exigencias de la filosofía analítica, la imposibilidad de un pensamiento empírico, se ponen en su más extremo rigor. A esquivar estas exigencias ruinosas, tenderá más adelante el esfuerzo más considerable de la filosofía de Platón y de Aristóteles (1).

Esta especie de extenuación de lo real, reducida a la más abstracta y menos comprensible de las nociones, con más seguridad todavía el método para deducir de la esencia los atributos que encierra, parecen, en parte al menos, testimoniar la influencia del formalismo matemático de los pitagóricos. Puesto que el Sér es, es necesariamente inengendrado, pues no tiene necesidad de nacer de lo que ya es y si naciera del No-sér, sería preciso pensar contradictoriamente que el Sér no es; *además, ¿qué necesidad le habría hecho surgir más tarde o más temprano*? De un No-sér no puede salir más que un No-sér. Para el Sér no hay pasado ni futuro; está en un eterno presente. *Así se acaba la generación, y la destrucción es inconcebible*; no

(1) Véase más adelante, libro III, cap. III, las paradojas de los megáricos y de los cínicos sobre la predicación, y, particularmente, la refutación del *Sofista*.

hay, pues, devenir. Sería igualmente contradictorio que el Sér no fuera de *una sola naturaleza*, que no tuviera una unidad perfectamente homogénea, completamente *repleta de ser*, sin nada que sea más ser o menos ser que él y, por consiguiente, sin discontinuidad ni vacío. Se sigue de ahí que es, además, inmóvil *en los límites de los grandes lazos* en que se encierra *la potente Necesidad*; por lo mismo inmutable, como *residiendo* todo entero *en sí mismo*; perfecto y finito, pues *nada le falta, mientras que si fuera infinito, le faltaría todo*. Luego, el devenir es el cambio cualitativo y el movimiento que son así claramente excluídos de lo real. En fin, siendo el Sér perfectamente finito, debe ser en todos sentidos, semejante, como la Verdad, a la masa de una esfera bien redondeada, que se equilibra por todas partes a sí misma (fr. 8, 43-49). En resumen, el Sér no posee otras determinaciones que las que sería contradictorio rehusarle, porque constituyen el Sér mismo.

Objeto del pensamiento lógico, el Sér uno de Parménides es, en este sentido, un inteligible; por lo cual Aristóteles dice que es *formal* (κατὰ τὸν λόγον). Pero siendo, por otra parte, indivisible, continuo, finito y esférico, es igualmente, como dice también Aristóteles, una realidad física. Parménides concibió el Sér como físico, luego transpuso esta concepción al plano del pensamiento lógico, de tal modo que a este título puede ser considerado como un promotor de la existencia de esencias inmóviles, Ideas o formas substanciales (1). Parece que el único medio de comprender la extraña naturaleza de este cuerpo lógico es, pues, concebirlo como una extensión cuya indivisibilidad y continuidad son totalmente intelectuales, una extensión inteligible y sin partes, como será más tarde la extensión cartesiana. Represéntese dispersa y diseminada

(1) *Metaf.*, A 5, 986b 18 a 21; *De coelo*, III, 1, 298b 14 a 24.

o reunida y ordenada en un mundo, *jamás el pensamiento separará el Sér de su continuidad con el Sér* (fr. 2). No olvidemos que los pitagóricos fueron incapaces de representarse el concepto del número de otro modo que en la extensión, que no se distingue todavía lo incorporal de lo corporal. Así, no parecerá que haya anacronismo en esta interpretación del pensamiento de Parménides.

Por consiguiente, pasando ahora del *discurso digno de fe y del pensamiento de lo Verdadero o las Opiniones de los mortales* (fr. 8, v. 50 y sigs.), dejamos una física inteligible por una física sensible, es decir, que no lleva consigo determinaciones racionales. Si es preciso separarse de esta vía falaz, precisa también, como hemos visto, conocerla preventivamente. Comporta, no obstante, una doble dirección (fr. 6) que parece corresponder a dos grados de la irracionalidad. Una de estas direcciones, la peor, parece ser la de la filosofía de Heráclito, pues los que la siguen, *errando de aquí para allá*, son *hombres de doble semblante* que *se dejan llevar*; para quienes *ser y no ser, es y no es lo mismo*; cuya opinión es que *en todo existe un camino que se opone a sí mismo*.

En cuanto a la otra dirección, a la cual corresponde esta física de la Opinión que se expone en la segunda parte del poema, parece ser aquella, en que, reconociendo que el Sér es, se admite al mismo tiempo que es irreal, en que se confunde en suma; pero sin prejuicio de identificarlos, el Sér y el No-sér. La teoría física que le corresponde se presenta bajo una forma demasiado elaborada para que sea posible ver en ella (1) una especie de ficción dramática en la que, sin exponer sus ideas personales, Parménides explicaría cómo, por hipótesis, podría concebirse el No-sér, precisamente en tanto que falsa apa-

(1) Con 11, 723 y sigs. (trad. fran. 66).

riencia. Es más verosímil tal vez, que expusiera opiniones extrañas bien determinadas, ya las de los mismos pitagóricos (1), cuya física, sobre la cual sabemos tan poco, conoceríamos así, ya una especie de doxografía, preparatoria o anexa a la enseñanza de la doctrina (2); lo cual explicaría vestigios característicos de las teorías de Anaximandro y Anaxímenes, e, inversamente, la ausencia de ciertos dogmas específicamente pitagóricos.

Sea lo que fuere de este problema tan debatido (3), notaremos por lo pronto que el primer error de los mortales que considera Parménides, es haber admitido dos *formas*, una de las cuales, dice (fr. 8, 53 y sigs.), *no es necesaria*. Son dos cuerpos de naturaleza absolutamente opuesta: el Fuego etéreo, sin violencia, *semejante en todo a sí mismo*, y la Noche obscura, espesa y grávida, únicas designaciones, entre muchas otras, perfectamente auténticas. Ahora bien, si el propósito de Parménides hubiera sido sólo racionalizar la física en general, es claro que el monismo jónico hubiera respondido mejor, a sus ojos, a este propósito. Es, pues, probable que, al alegar dos principios físicos, tenga en cuenta una doctrina particular, y no es imposible que sea la del Pitagorismo, si atendemos al lugar que ocupaba en ella la teoría de las oposiciones. Por otro lado, se dice, Parménides habría ordenado los dos principios, el uno al lado del Sér, el otro del lado del No-sér (4). Ahora bien: puesto que en la física que expone se coloca, sin justificarlo, el No-sér en el Sér, podía considerar estos falsos principios como denominaciones exteriores o símbolos, uno solo de los cuales correspondería a lo real, condenando, no obstante, el error que consiste en admitir una colaboración del No-sér con el Sér.

---

(1) Con LXX, 225 y sigs. y LXXI, § 20.—(2) Con LXXXIII, 63. —(3) Cf. la revisión de las interpretaciones por W. Nestle en II, 720-732.—(4) Arist., *Metaf.*, A 5, 985b 31 y sigs.; *Gen y Corr.*, I 3, 318b 6.

Es probable que la generación de las cosas, a partir de estos dos principios fuera presentada bajo un aspecto sexual, como una sucesión de uniones y alumbramientos o separaciones referidas a la acción de fuerzas míticas: una Diosa que lo gobierna todo y que distribuye los destinos, bastante confusamente designada con el nombre de Necesidad o Justicia, y cuyo lugar parece ser el corazón del Mundo, como el del fuego central del Pitagorismo; luego, el Amor, *el primero de los dioses que ha parido*; en fin, tal vez, la Discordia (1). El sistema del Mundo, en lo que es posible figurárnoslo exactamente, recuerda a la vez los dos últimos Milesios y el Pitagorismo, pero sin la *antitierra*. Es un sistema de *coronas*. Unas son sin mezcla, es decir, todas de fuego o todas de noche, yuxtapuestas dos a dos: así, en la periferia está el *Olimpo extremo*, compuesto de la envoltura sólida del cielo y del fuego del éter que, a su vez, envuelve todo lo demás; en medio está la Tierra con su corona sólida y su fuego central. Los otros son mezcla de fuego y noche: Vía láctea, planetas, Sol, Luna son sucesivamente aspiraciones, por la Noche, en primer lugar del fuego del éter, luego, de lo que hay de ígneo en la corona inmediatamente envolvente, de modo que todos los astros serían *compresiones* de fuego. Si realmente sostuvo la esfericidad de la Tierra, es posible que las coronas fuesen, en su pensamiento, círculos de esferas (2). Pero el problema es aquí tan delicado como para los pitagóricos.

En lo que decía la física de la Opinión de los fenómenos de la vida y del pensamiento, reconocemos las mismas inspiraciones, y, además, la de Alcmeón: investigaciones sobre el origen de la vida, sobre la determinación de los sexos en relación con el calor y el frío, sobre la

(1) Fr. 12, 10 fin. Cf. LXVIII, cap. 13, A 37.—(2) Cf. especialmente fr. 10 y sigs., e *ibid.*, A 37, principio, y 44.

producción de monstruos, etc (1). El conocimiento, ya en la forma fundamental de la sensación, ya en la forma del recuerdo, o, lo que es lo mismo, del pensamiento, exige, para ser verdadero, que haya, en el cuerpo que siente, una mezcla bien proporcionada de calor y de frío, y, para ser puro, que el fuego predomine. El predominio del frío dejaría subsistir la sensación; pues el cadáver percibe el frío, el silencio y, sin duda, también la obscuridad. La diversidad de las sensaciones, actuales o renacientes, se explicaba por la correlación de los efluvios, que llevan consigo una semejanza del objeto, con los poros del sujeto percipiente, ejerciendo, además, éste, una acción propia, pues hay en el ojo rayos que tocan, como con la mano, las cosas exteriores (2). En fin, el destino de las almas se exponía tal vez con el espíritu de la doctrina pitagórica (3).

Esta física de la ilusión sirve ya para definir la posición de Parménides en la historia del pensamiento. Es más. Si no es idealista, por lo menos, por su concepción de lo real de los físicos, abrió la vía a la filosofía de las Ideas. Además, al poner como regla del pensamiento el principio de contradicción, fundado a su vez en la ley del sér, fué el iniciador de la ontología especulativa, y, más generalmente, de toda filosofía racionalista. En fin, por su entusiasmo lógico y la pasión por las apuestas dialécticas que acompañan en él a este descubrimiento, dió inmediatamente al problema de la relación del sér con sus determinaciones, la forma más aguda y más propia para estimular la reflexión.

---

(1) Fr. 17 y sigs., e *ibid.*, A 51-54.—(2) Fr. 16 y A 46-48.—(3) Fr. 13 con su contexto.

III.—Zenón de Elea

Las incertidumbres de la cronología de Parménides repercuten en la de Zenón, su discípulo favorito y, verosímilmente, su sucesor en la dirección de la escuela de Elea. Pero si la fábula del *Parménides* nos hace desconfiar de Platón, en lo que se refiere a la época, si no en lo relativo al hecho, del viaje de Zenón a Atenas, no hay, en cambio, ninguna razón que haga sospechoso su testimonio en lo que se refiere a la significación y objeto del libro de Zenón, que estaba, sin duda, entre sus manos. Por lo pronto, es un libro de juventud y su autor quiso que fuera *un ayuda para la tesis de Parménides, contra los que intentan hacerla cómica, mostrando que, si admitimos la unidad, resultan para la tesis una multitud de consecuencias visibles y que le son contrarias. Vuelve* contra los partidarios de la pluralidad *sus mismas razones y encima otras*, mostrando que la hipótesis de la multiplicidad *tiene consecuencias todavía más visibles que la de la unidad, para quien sepa desenverlas convenientemente*. Es, además, un libro sin pretensiones, que no intenta decir otra cosa que lo que dijo Parménides, pero que lo dice con la fogosidad de un joven que quiere vencer al adversario (1). Así era un libro contra la pluralidad, el mismo, sin duda, del cual nos ha conservado Simplicio tres fragmentos. No se ocupa de los famosos argumentos contra el movimiento. Pues bien: es notable que, a su vez, Simplicio no los conozca más que por la exposición de Aristóteles. Sería tal vez preciso inferir de ahí, sobre éstos, que Aristóteles es el eco de la tradición de la escuela, y que Zenón no habría publicado otro libro que aquel de que nos habla Platón. ¿Qué de-

(1) *Parm.*, 128 c-e.

signan estos otros títulos que se nos han conservado: *Las disputas, Contra los filósofos*? Lo ignoramos y no sabemos tampoco si Zenón escribió realmente un libro *Sobre la Naturaleza* y una *Explicación de Empédocles*, que contenían una física de la apariencia análoga a la de Parménides (1).

El método de Zenón, definido con una precisión tan exacta, es el que, según Aristóteles, se ha llamado la *dialéctica*: sobre una cuestión dada, de una respuesta *probable*, es decir, aprobada por un interlocutor supuesto o que tiene la aprobación, ya de determinado filósofo, ya de la opinión común, se deducen las consecuencias que encierra; se demuestra que estas consecuencias, que se contradicen entre sí, contradicen la tesis inicial y conducen a una tesis opuesta, que no es menos *probable* que la otra; de tal modo que el adversario, que tiene la elección entre dos alternativas, haya admitido sucesivamente el *sí* y el *no* sobre el mismo asunto. El resorte del método es, pues, el principio de contradicción, en todo el rigor que le había dado Parménides. En efecto, es confundir al adversario y hacer reir a su costa; pero es también cerrar dos vías opuestas, para que no quede más que una sola por donde sea posible avanzar. El método es, pues, disputador o *erístico*; pero tiene un fin positivo, que es limpiar de obstáculos la tesis dogmática de Parménides, o, dicho de otro modo, *proporcionarle ayuda*. Por consiguiente, no había lugar a refutar, como sofismas, los argumentos de Zenón, más que si hubiese tomado por su cuenta como verdades, las consecuencias que deduce; ahora bien: ellas son solamente tan *probables* como su opuesto, y la verdad está, para él, en otra parte. Al dar una forma técnica a un pro-

(1) H. Diels, admite que el primero de estos títulos es el del libro sobre la pluralidad.

cedimiento de discusión que antes de él se practicaba sólo a la aventura y sin conciencia, pareció a los antiguos, y no sin razón, que Zenón había hecho un descubrimiento considerable: Platón le llama el *Palamedes de Elea* (1). Lo que ha salido, en efecto, de su método es, si no la aplicación del diálogo a la investigación filosófica, por lo menos una cierta manera de desenmarañar y debatir los problemas, que se halla, igualmente, en la retórica sofística y en la filosofía socrática.

En primer lugar, la noción de pluralidad daba motivo a cuatro argumentos. El primero la consideraba bajo el aspecto de la magnitud. Ahora bien: o la magnitud está compuesta de indivisibles que son unidades distintas, o es un continuo, cuyas partes son indistintas. En la primera *hipótesis*, donde la magnitud es una suma de partes, será preciso confesar que, estando hecha de puras nadas de magnitud, será a su vez una nada de magnitud, que ninguna adición ni substracción acrecerá ni disminuirá, de modo que las cosas se abismarán en lo infinito de la pequeñez. En la segunda hipótesis, una cosa real finita contendrá un número infinito de partes reales y así devendrá grande hasta lo infinito (fr. 1 y 2). El segundo argumento consideraba la pluralidad como número. Puesto que es real, o bien las cosas, siendo realmente distintas, formarán un número finito; o bien, suponiendo su distinción intermediarios que, para ser distintos, debería a su vez comportar otros intermediarios hasta el infinito, serán en número infinito (fr. 3). Si la pluralidad es real, decía un tercer argumento, las cosas son exteriores unas a otras y cada una ocupa un lugar real. Pero este lugar real deberá a su vez estar en un lugar, y así hasta el infinito. Por lo tanto,

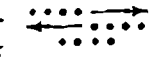
(1) *Fedro*, 261 d. Cf. ARISTÓTELES, fr. 65: Zenón, es el *inventor* de la dialéctica.

la pluralidad no es real (1). El cuarto argumento, que fué puesto más tarde en la forma de un diálogo de Zenón con Protágoras, consistía en decir que si la pluralidad era real, la relación numérica, que existe entre 1 fanega de mijo, 1 grano de mijo y la diezmilésima parte de este grano, debería hallarse en la relación de los sonidos que producen al caer a tierra, lo cual no es verdad (2).

La noción de movimiento daba lugar también a cuatro argumentos. Los dos primeros, cuya denominación clásica es *la dicotomía* y *el Aquiles* difieren solamente en que el segundo presenta en una forma *dramática* y con referencia a una relación de división cualquiera, la razón expuesta en el otro; un móvil no alcanzará jamás el término de su trayectoria, si no ha recorrido su mitad y la mitad de la mitad, en suma, si no ha recorrido un número infinito. Por consiguiente, el corredor más rápido, Aquiles de los pies ligeros, persiguiendo a la tortuga, el más lento de los animales, no conseguirá jamás alcanzarlo; pues, si las cantidades de las velocidades son reales, estarán siempre en la misma relación por ambas partes y la división proseguirá hasta el infinito. La inteligibilidad del movimiento se probaba, pues, por la imposibilidad del infinito de composición (3). Los dos últimos argumentos, la *flecha* y el *estadio*, son también paralelos. Ambos suponen la composición de indivisibles, pero el primero, solamente de instantes, el segundo, de instantes del tiempo y de puntos del espacio. Además, mientras éste considera varios móviles en movimiento, el otro se refiere a uno solo. Estando una cosa siempre en un lugar igual a sí misma, la flecha que vuela no sale, en un instante indivisible, del lugar mismo que ocupa; no cambiando de lugar, es, pues,

(1) LXVIII, cap. 19, A 24.—(2) *Ibid.*, A 29.—(3) *Ibid.*, A 25 y 26.

inmóvil (1) y ocurrirá siempre lo mismo, si el tiempo es, por hipótesis, una suma de instantes. He ahí ahora, sobre un estadio, tres grupos paralelos, de cuatro *masas* indivisibles o puntos. Dos de estos grupos, que ocupan la mitad del estadio a partir de cada extremidad opuesta, se mueven en sentido inverso con una velocidad igual. Si el tercero, ocupando en mitad del estadio una longitud igual, permanece inmóvil, los dos primeros, al desplazarse, recorrerán el uno en relación al otro la totalidad de la longitud, cuya sola mitad habrán recorrido en relación al tercero, y esto en un tiempo a la vez doble y simple, puesto que, a velocidad igual, los tiempos son como los espacios (2). En otros términos: si el movimiento es real, el crecimiento mutuo de las masas en movimiento, unas en relación con otras y en relación con las masas inmóviles, corta o divide posiciones y momentos que, por hipótesis eran puntos e instantes, es decir, indivisibles. Así, pues, o el todo es igual a la mitad, o el movimiento real, tal como lo concibe la hipótesis de que se parte, es ininteligible.



Así razonando por el absurdo, Zenón limpia el terreno para la demostración de la tesis de Parménides. En la forma, sus argumentos son *juegos serios* (3), tienen esta fantasía con que los griegos supieron animar los asuntos más áridos. En el fondo, no constituyen una crítica de lo continuo mismo, pues es uno de los predicados que, según Parménides (fr. 8, v. 6 y 25), forman parte de la esencia del Sér, sino de la composición de lo continuo, ya con indivisibles, ya con partes divisibles hasta lo infinito (4). En fin: lo que les vicia es su principio mismo, es el vicio del Eleatismo: concepción absoluta del principio de con-

(1) *Ibid.*, A 27 y fr. 4.—(2) *Ibid.*, A 28. BAYLE (*Dict. histor.*, art. *Zenón* F; cf VII, 1 160) figura ingeniosamente el argumento por medio de una ranura en la que se deslizan dos regletas.—(3) PLATÓN, *Parm.*, 137 b.—(4) LH, sobre todo el segundo estudio.

tradición y realismo abstracto que erige relaciones en cosas y en sí. No obstante, es incontestable que, por el esfuerzo de reflexión y de discusión que suscitaron han aprovechado ampliamente al análisis filosófico de las nociones de infinito y de continuo, de número, de tiempo o de espacio y de movimiento.

IV.—Meliso de samos

El hecho de que este último representante del Eleatismo haya sido un jonio, es indicio de una difusión de esta filosofía. Por otra parte, el hecho de que Meliso fuera el almirante de Samos cuando la segunda revolución contra Atenas, es un nuevo testimonio, y no dudoso, de la unión frecuente en esa época de la especulación filosófica con una participación activa en la vida pública. La fecha de su brillante victoria naval, 442, no autoriza ninguna inducción probable sobre su cronología. Su libro *De la Naturaleza o del Sér*, parece haber estado bajo los ojos de Simplicio, que nos ha conservado 10 fragmentos, algunos de ellos bastante extensos, nos dice su plan y nos da una paráfrasis de él. Esta no es, en efecto, una cita, como se había creído primero; pero es posible que encierre algunos extractos del original (1).

Sorprende ante todo la novedad de su método. En lugar de razonar en lo abstracto, como Parménides y Zenón, se coloca en el terreno mismo de los físicos y sus especulaciones sobre la experiencia múltiple y cambiante le servirán así para probar la unidad y la inmovilidad del Sér (2). Además, coloca el problema eleático en un terreno nuevo, el del conocimiento y, de conformidad con su método, hace

(1) LXXI, 370, 4; 371, 2. El tratado seudo-aristotélico *De Meliso* etc., cuyos dos capítulos se refieren a nuestro filósofo, puede ser útil pero con prudencia.—(2) LXVIII, c. 20, A 11. Cf. cap. VI, Leucipo.

una crítica del conocimiento empírico. Si todas las cosas, dice, y todas las cualidades determinadas de nuestra experiencia, tierra, agua, fuego, oro, hierro, blanco, negro, viviente, muerto, etc., son *cosas verdaderas* y reales, si, por otra parte, no hay ninguna alteración de nuestros sentidos y de nuestro espíritu, *es preciso entonces que cada una de estas cosas permanezca siempre lo que es*. Ahora bien: la experiencia muestra, por el contrario, que cambian incesantemente, desaparecen, se transforman. Así, pues, nuestro conocimiento de esta multiplicidad no tiene nada de verdadero; su objeto, no es real. Pues *nada hay más fuerte que la verdad del Sér real. Ahora bien: si cambiara, el Sér perecería, mientras que el No-sér vendría a la existencia. Así, por consiguiente, para que hubiera lo múltiple, sería preciso que fuese lo que precisamente es lo Uno* (fr. 8). Lo cual es contradictorio. Parece, en fin, que el punto de partida de la demostración que da Meliso de la ingeneralidad y la incorruptibilidad del Sér, menos abstracta y más rápida que la de Parménides, tenga la intención de probar a los físicos pluralistas qüe su axioma: nada nace de nada ni vuelve a la nada, se vuelve contra ellos (1).

La imposibilidad de admitir un comienzo de existencia para el Sér conduce luego a Meliso a una proposición que parece, de momento, constituir una grave infidelidad con respecto a Parménides. Este había dicho, en efecto, que el Sér es finito. Meliso, por el contraro, lo declara infinito. Lo es porque, a diferencia de lo que es engendrado, no tiene principio ni fin y lo es del mismo modo que es eterno (fr. 2 y 3). Aristóteles, que no concibe otro infinito que el infinito de composición, y que niega al espacio una infinitud que concede, no obstante, al tiempo, se mostró

(1) Fr. 1 y el § 1 (abajo de la página) de los párrafos de Simplicio.

especialmente duro contra esta innovación (1). Pero es tal vez en defecto de haber comprendido que, siendo el Sér eleático algo realmente no compuesto, y no algo jamás acabado y potencial, Meliso quiso que fuera verdaderamente absoluto. Ahora bien: si es absoluto en el tiempo en tanto que eterno, debe serlo también por analogía en el espacio, en tanto que infinito. Muy lejos de cometer así una herejía, pudo decirse que Meliso daba, por el contrario, la satisfacción más legítima a las exigencias del Eleatismo.

La unidad del Sér se deduce de su infinitud misma. En efecto, si el Sér infinito no es uno, o es una parte de sí mismo que limitara otra, o es otro sér que lo limitara (fr. 5 y 6). A este argumento original que hace pensar en Espinosa, Meliso añade otro que se funda en consideraciones físicas. Si el continuo no es simple y uno, será preciso que las partes sean distinguidas por el vacío. Pero si hubiera vacío, se insinuaría por todas partes y así acabaría por disolver el Sér en nada, lo cual sabemos ya que es imposible. El Sér no tiene, pues, partes y es uno (2).

La negación del vacío prueba doblemente la inmovilidad del Sér. Por una parte, en efecto, no tiene nada donde, abandonando su lugar, pudiera retirarse, y no puede, por otra parte, sin vacío, contraerse o dilatarse en sí mismo (fr. 7, § 7-10, y fr. 10). Es, además, inmutable en virtud de su misma unidad; pues, si pudiera disminuir o crecer, sufrir alguna pena o alguna alteración, devendría desemejante de sí mismo y se desdoblaría en algún modo. Bastaría, por lo demás, que el Sér, en diez mil años, cambiara el grueso de un cabello, para que, en la totalidad de los tiempos, debiera al fin aniquilarse completamente (fr. 7, § 1-6). ¿Es este sér inmutable Dios y tiene la beatitud? (3).

---

(1) *Fis.*, 12, 185ª 32; 3, *s. in Metaf.*, A 5, 986ª 18, *Sof.*, el. 5, 167ª 1 a 20; 6, 168ª 24 y sigs.—(2) Fr. 7, § 7 y los textos de Aristóteles, LXVIII, c. 20, A 8.—(3) Cf. XI, 1, 199.

Tales ideas parecen extrañas al espíritu de Meliso. En todo caso, esta beatitud sería sin conciencia, pues no se ve lo que sería una conciencia, sin alteración ni cambio.

En fin, por ser uno, el Sér, según Meliso, no debe tener cuerpo. Pues al tener *espesor*, es decir, un volumen, tendría partes y no sería ya uno (fr. 9). Parménides, por el contrario, había definido el Sér como una esfera. Pero también en este punto, Meliso parece haber querido precisar solamente el pensamiento de su maestro y no romper con él. Teme que el sér esférico sea tomado, con su centro y su periferia, como una porción limitada de la extensión. Quiere que ésta, que es llena, que es a sus ojos infinitamente grande, sea también, sin equívoco posible, verdaderamente indivisible y una. Hace lo que hará más tarde Espinosa, atribuyendo a Dios la extensión y negándole al mismo tiempo un cuerpo.

Pensador original y vigoroso, notablemente firme y lúcido, Meliso fué más justamente apreciado por Platón, que le eleva casi al nivel de Parménides, mientras que Aristóteles le llena de insultos (1). El Eleatismo le sobrevive, ya en los sofistas, en sus elementos críticos y negativos, ya, además, en lo que tiene de más profundo y más filosófico, por una interpretación de la doctrina socrática del concepto, cuyo papel es considerable en la historia del pensamiento griego: la interpretación megárica.

---

(1) PLATÓN, *Teet.*, 180 e, 183ª. Aristóteles le llama *disputador, torpe*, espíritu *demasiado grosero*; cf. BONITZ, *Ind.*, 452ª ³³.

CAPITULO V

LA ALTERNATIVA DE LO UNO Y DE LO MÚLTIPLE
EMPÉDOCLES DE AGRIGENTO

El pensamiento de Empédocles parece ser un cruzamiento de tres influencias—sea cual fuere el modo como las haya recibido—: la del Pitagorismo, tanto en las creencias religiosas, que lo emparentan con el Orfismo como en su espíritu científico; la del Eleatismo, la de Heráclito. Es dudoso, por el contrario, que deba nada a Leucipo el atomista, ni, sobre todo, a Anaxágoras; pues, si es más joven que este último, le es sin duda, dice Aristóteles, anterior por sus obras (1). Pertenecía a una familia aristocrática de Agrigento, una de las ciudades más vivas y más prósperas de Sicilia. Su vida, que parece haber transcurrido entre los diez primeros años del siglo V y 430 aproximadamente, nos es peor conocida que su personalidad, sobre la cual nos alumbran a la vez la tradición y las declaraciones personales. *Las Purificaciones* (κα θαρμοί)... *yo he venido cerca de vosotros como un dios inmortal, honrado entre todos como conviene a mi naturaleza, ceñida la frente de cintas y coronas florecidas. Cuando avanzo en las ciudades florecientes con este cortejo de hombres y mujeres, se me venera: millares de gentes se apresuran a seguirme; unos, piden oráculos; otros, que sufren mil*

(1) *Metaf.*, A 3, 984ª 16, y LXVIII, c. 21, A 7.

enfermedades, quieren oir la palabra que cura (fr. 112). Sabe que trae la verdad, pero *el asalto de la fe contra el corazón* es celosamente combatido por la desconfianza del incrédulo (fr. 114). Por otra parte, el fin de su poema *De la Naturaleza* no permite apenas dudar de que el objeto de la Física, es, según él, ponernos en estado de ejercer sobre las cosas, por medios mágicos, una acción arbitraria y absoluta: *Aprenderás todos los remedios que sirven de ayuda contra los males y la vejez*, dice a su discípulo Pausanias. *Sosegarás el ardor furioso de los vientos infatigables... y traerás de nuevo, cuando quieras, alientos reparadores*. Para el bien de los hombres, harás suceder, cuando sea preciso, la sequía a la lluvia, o inversamente. *Harás, en fin*, salir del Hades el alma de un hombre ya muerto (fr. 111). Ahora bien: la tradición, a su vez, habla de la sombría gravedad de la actitud de Empédocles, del aparato real de que se rodeaba, de los diversos milagros que había realizado. En suma: parece que, como en el caso de Pitágoras, gentes entusiastas reconocieron pronto en Empédocles el hombre sobrenatural que él mismo creía ser.

Esta convicción, no obstante, en lugar de fortificar en él sus aficiones aristocráticas, le llevaba, por el contrario, hacia el pueblo. Igualitario suspicaz y bravío, descubre y denuncia sin piedad hasta las menores amenazas contra la democracia. Sacrifica su fortuna al bien de sus compatriotas. Es una especie de Savonarola, o, como se ha dicho, de jacobino místico. Luego, en una época sin duda vecina al 440, el amigo del pueblo de Agrigento se siente llamado a dar la felicidad a todos los griegos. Recorre Sicilia, la Magna Grecia, pasa al Peloponeso, va a leer en la magna asamblea de Olimpia sus *Purificaciones*, se dirige tal vez incluso a Atenas, a menos que el proceso de Anaxágoras (432) le disuadiera de ello. El ejercicio mismo de este apostolado, el ascendiente que toma

Empédocles sobre los que le rodean, permiten suponer en él dotes oratorias capaces de suscitar el entusiasmo de las multitudes. Timón le llama *una gacetilla de plaza pública* (1). Tal vez ahí es preciso buscar el origen de una tradición según la cual Empédocles sería el inventor de la retórica y el maestro de esos sicilianos a quienes se atribuye una parte tan importante en la génesis de este arte: Corax, Tisias y Gorgias, en fin, que recibió sin duda alguna la influencia empedocliana (2). Por lo demás, conocedor de la dialéctica de los eleatas, Empédocles, para derivar de ella una técnica de la palabra, no tenía más que adoptarla, con otros medios, a fines menos restringidos. Sea de ello lo que fuere, parece que, durante su misión panhelénica y a causa de haber mantenido a los agrigentinos bajo la autoridad de su palabra, perdió cerca de ellos su crédito y fué objeto de una sentencia de destierro. El relato de su muerte es el de una apoteosis y creció poco a poco con todos los elementos que llevan consigo mitos análogos. Una noche desaparece a la llamada de una voz; brilla una luz en el cielo; no se le halla más; el Etna, que ha recibido su cuerpo, ha devuelto el bronce de su calzado; en adelante vuelve a ser dios; se le deben sacrificios. Según la frase que se atribuye a su discípulo Pausanias, era el fin *que se debía desear* para el personaje que quería ser.

La magnificencia literaria de los dos poemas, ya mencionados, de Empédocles, los únicos que podemos atribuirle con certeza, le valieron tan numerosos admiradores (3) que se han conservado un millar de versos, la quinta parte aproximadamente del conjunto. Recientemente negada, por argumentos a veces seductores (4), la anterioridad del poe-

(1) Fr. 42, v. 1.—(2) LXVIII, cap. 21, A 19 y XCIII.—(3) Véase el entusiasta elogio de Lucrecio, I, 714-734.—(4) Cf. LXXXIV, 159-174.

ma físico sobre el poema catártico, sigue siendo, no obstante, verosímil. Además, si es verdad, como hemos visto, que ambos poemas testifican un mismo espíritu y esa alianza del sentimiento religioso con la ciencia que habíamos hallado ya en los pitagóricos, el problema no presenta un interés primordial para el estudio del pensamiento del filósofo.

El rasgo más inmediatamente visible de la física de Empédocles, es la substitución de la materia única, que, para el naturalismo jónico, era el fondo permanente del devenir, por varias determinaciones elementales de las cosas. En verdad, no los conoce con el nombre de *elementos*, no empleado en este sentido más que a partir de Platón (1); los denomina *las raíces de todas las cosas* (fr. 6, v. 1). Luego, cuando se trata de probar que, como la materia única de los jonios, son la substancia eterna de las cosas, traduce en un lenguaje majestuoso la demostración permenideana de la eternidad del Sér (fr. 11-14): el Todo no consiente nada vacío donde algo, no se sabe cómo, debiera venir a la existencia, ni nada en exceso que pudiera ser destruído. En todas partes están las raíces del Sér. *Idénticas a sí mismas* (fr. 17, 32 y sigs.), son lo que siempre han sido y seguirán siendo siempre lo que son.

Son cuatro: el fuego, el agua, el éter (más raramente designado con el nombre de aire) y la Tierra. A menudo parece divinizarlos cuando los llama: *Zeus brillante, Hera nutricia, Aedonea* (Hades) *y Nestis, que nutre con sus ondas las fuentes mortales* (fr. 6). Las denominaciones míticas, sobre cuya aplicación no es siempre fácil concordar, no quitan, no obstante, nada de su realidad fenomenal a estos elementos del Sér. Se realizan en la extensión: son cuerpos y sin tener, no obstante, peso, tiene cada uno una

(1) XL, 15, 3.

forma cualitativa esencial. Estas *formas* son simples, pues su número no puede ser mayor, ni más reducido. La experiencia, en efecto, no nos muestra más ni menos: *el sol que vemos en todas partes caliente y luminoso, los cuerpos inmortales (los astros) bañados en vapor y en blanca claridad y la lluvia que en todas partes ensombrece y hiela, la Tierra, en fin, de donde deriva todo lo que es fundamento estable y sólido* (fr. 21, 1-6). Son, pues, las grandes masas entre las cuales se reparten las cosas y es inútil buscar más allá elementos de elementos (1). Inengendrados, tampoco se corrompen. *Todos son iguales y su edad es la misma; pero cada uno cuida de su dignidad y posee su carácter, aunque sucesivamente predominen en la revolución del tiempo* (fr. 17, 27-29). De ahí se sigue que son *el germen de donde procede todo lo que ha sido, todo lo que es y será*, no solamente las cosas mortales, sino también *los dioses de larga vida, que están colmados de honores* (fr. 21, 9-12). Así, colocándose en el punto de vista de la experiencia sensible la más manifiesta y prácticamente la más apremiante, pensó Empédocles que era preciso tomar tales cuales son las grandes diferencias que impone a la atención y entre las cuales los antiguos filósofos habían erróneamente querido elegir. No es imposible, por lo demás, que la influencia del cuaternario pitagórico haya contribuído a fortificar su opinión y a fundar así una división que debía reinar sin contradicción durante siglos.

Habiendo admitido, pues, en el origen una pluralidad de cualidades especificadas e inmutablemente especificadas, debe ahora Empédocles explicar el devenir de las cosas. Pero, a ejemplo de Parménides, niega todo devenir

(1) El testimonio contrario, LXVIII, A 43, resulta de una confusión; cf. LXII, 223 y LXXI, 265, 3.

cualitativo y aun toda generación de substancia, en suma, la *fisis* misma en el sentido de la antigua física. *No hay*, dice, *más que mezcla e intercambio entre las cosas que han sido mezcladas. Generación no es más que un nombre, acreditado por los hombres* (fr. 8). Así, a partir de la cualidad, definirá el cambio por procesos mecánicos: mezcla e intercambio. Los elementos que son cualitativamente inmutables *revisten aspectos diferentes* por el hecho de que *corren unos tras los otros* (fr. 21, fin). No hay ahí combinación que los transforme. Pero todo ocurre como cuando el pintor, tomando drogas, cada una de las cuales tiene su propio color, al mezclarlas en diversas proporciones, hace con estas mezclas pinturas que asemejan la infinidad de las cosas reales de que Empédocles acaba de hablar (fr. 23). He ahí, pues, en qué sentido preciso debemos entender que los elementos son el *germen* o la *fuente* (fr. 23, [1]) de todas las cosas. La mezcla de las partículas así yuxtapuestas se hace, además, como en el ejemplo del pintor, en proporciones definidas: *La tierra... recibió en sus amplios crisoles, sobre ocho partes, dos partes del brillo de Nestis* (el agua) *y cuatro partes de Hefaistos* (el fuego); *así se produjeron los huesos blancos* (fr. 96, 1-3); dicho de otro modo, la carne, los tendones, la sangre (1). En cuanto a la ley general según la cual se hacen estas mezclas es una ley de ajustamiento mutuo o, como diríamos nosotros, de afinidad: las *partes más favorables a su mezcla mutua se curan mutuamente* (fr. 22, 1-5; fr. 90). ¿Cómo se opera, en fin, este movimiento de lo semejante hacia su semejante? Constantemente emanan *efluvios* (ἀπορροαί) de los compuestos o de las masas elementales, penetran en los *poros*, o conductos indivisibles y muy pequeños de otros cuerpos, que poseen tantos más cuanto

1) Fr. 98 y LXVIII. A 78, principio. Cf. el contexto del Fr. 96.

son de una contextura más floja, y caminan por estos conductos (1). Hay afinidad de los cuerpos para los cuales existe una *medida común* (συμμετρία) de las emanaciones del uno con los poros del otro; en defecto de lo cual, como el aceite y el agua, no pueden mezclarse (2). Pero, ¿no implica esto que efluvios muy gruesos no puedan dividirse para verterse en poros muy estrechos? Empédocles estaba, pues, en la vía del atomismo (3). No obstante, puesto que, por otra parte, negaba el vacío (fr. 13), no hubiera debido dejar de decir cómo concuerda con la hipótesis de lo lleno la circulación de efluvios indivisibles.

1 El mecanismo según el cual se producen esas mixtiones y esos intercambios, de manera que produzcan y regulen un devenir aparente, exige, no obstante, además, según Empédocles, otros dos principios, uno *exterior* a los elementos y *que, en todos sentidos, pesa igualmente* sobre ellos, la Discordia (νεῖκος) o el Odio; otro *interior* a los elementos y *que es igual* a ellos en *longitud y anchura*, la Amistad (φιλότης), Afrodita, Cipris, o también la Armonía, la Ternura y la Alegría (fr. 17). Son, según parece, especies de medios materiales, pero que sólo el espíritu puede percibir (*ibid*, 21) y que, siendo concebidos según el tipo de las fuerzas espontáneas que contituyen los seres vivos o que actúan en ellos, son el objeto de una representación antropomórfica. Por ahí, sobrepone Empédocles a su mecanismo un dinamismo por el cual, a su modo, separa de la materia, sin dejar, no obstante, de tenerlo por material, el principio de vida que los jonios colocaban en la substancia única. Si ambas tendencias hubieran sido antes explícitamente distribuídas se podría pensar tal vez que Empédocles trató deliberadamente, como ecléctico, de

(1) Compárese ALCMEÓN, pág. 79.—(2) Fr. 89. PLATÓN, *Menón*, 76 d; ARISTÓTELES, *Gen. y corr.*, I, 8, *s. in.*, y TEOF., *De sensu.*, 12 (LXVIII, A 86).—(3) ARIST., *Gen. y corr.*, *ibid.*, 325b 3 a 7.

conciliarlas. La verdad es más bien que ensaya sucesivamente una y otra. Pero esta vacilación misma de su pensamiento contribuyó a dar a la reflexión filosófica una conciencia más precisa de su oposición.

Por la acción de la Amistad lo múltiple tiende a constituir una unidad; por la acción de la Discordia la unidad se separa y da lugar a la pluralidad (fr. 17, [10] y sigs.). Las dos fuerzas motrices son antagonistas perpetuas, pero alternativamente tiende una u otra a predominar, sin excluir, no obstante, radicalmente, la otra, lo cual produciría, ya la unidad y la inmovilidad absolutas, ya la multiplicidad absoluta y el movimiento caótico y sin regla (*ibid.*, [8]). Al reino de la Amistad, cruzado por las disensiones del Odio, sucede, pues, un reino de la Discordia, que la Amistad tratar de suprimir. Luego, el ciclo recomienza, idéntico a sí mismo. Así, puede decir Empédocles que, *en algún sentido, las cosas comienzan a existir* y que *no es la suya una existencia perpetuamente inmutable*, pues el cetro cambia de mano; pero que, *en el sentido de que el cambio perpetuo no falta jamás, hay siempre inmovilidad en el movimiento circular*, es decir, en la alternativa de los dos reinos (fr. 17, [13]). El estado de las cosas en el cual la Amistad alcanza el apogeo de su reino, es lo que Empédocles, en recuerdo, sin duda, del Sér esférico de Parménides, denomina el *Spherus*: *Así*, dice, *en el grueso reducto de la Armonía estaba fuertemente hundido el Spherus perfectamente redondeado, alegre y orgulloso de su independencia* (fr. 21, 3 y sigs.). Este caos en el que todas las partículas elementales, por muy entrelazadas que estén, guardan su inmutable especificación, sin que, empero, sea posible distinguirla, es más vecino del *Migma* de Anaxágoras que del caos totalmente indeterminado que constituía lo Infinito de Anaximan-

dro (1). Empédocles ha hablado de él como de un Dios (fr. 31). Pero, además de que los elementos son también a su vez dioses, de los cuales se forman todavía otros dioses, podemos dudar que la beatitud, con que era inmediatamente recompensado, sea otra cosa que el símbolo moral de la victoria física del Amor.

En los *miembros* del *Spherus* no hay ninguna discusión (fr. 27 a). Pero he ahí que desde fuera, o más bien *desde los extremos límites del círculo, la* Discordia *se arroja hacia los honores, cuando se ha cumplido el tiempo, que trae su vuelta en virtud del amplio pacto* (2), y este asalto *sacude* los miembros del *Spherus* (fr. 31). La Amistad resiste. De esta lucha parece resultar un movimiento de remolino (δίνη) y la Discordia llega casi *hasta el centro del movimiento*. Pero ahí la Amistad se aguanta firme. Del mismo modo, cuando a su vez llega el tiempo para el *inmortal aliento de la Amistad victoriosa* (fr. 35), ella es la que hace recular a la Discordia hacia la periferia con el fin de reconstituir la pureza del *Spherus*. Así, sin aflojar una ni otra, la Amistad y la Discordia reculan sucesivamente, la una, para confinarse temporalmente en el centro, la otra, para retirarse temporalmente a los bordes. Pues bien; cada uno de estos procesos es así, igualmente, generador y destructor; *pues hay para todas las cosas una generación que produce y destruye la unión, mientras que la otra, es la separación que la nutre y la disipa* (fr. 17, 3-5). Lo que la Amistad ha creado por la unión, lo arruina al fin por la confusión; lo que la Discordia ha creado por la disociación lo arruina por el desmembramiento, de tal modo que los elementos son entonces tan poco discernibles como

---

(1) Cf. ARIST., *Fis.*, I 4, 187ª 21.—(2) Compárese las *fœdera naturæ* de Lucrecio.

lo eran en la unidad del *Spherus* (1): caos incoherente en lugar de un cacs compacto.

Inútil insistir sobre la vaga generalidad de esta ley de evolución. Es preciso al menos recordar que las críticas antiguas, al mismo tiempo que señalaban lo que tiene de arbitrario, denunciaban el lugar preponderante que concede Empédocles al azar; en más de un pasaje de su poema, invocaba, se dice, *la voluntad de la Fortuna* (2). Es en verdad un expediente, que difícilmente hubieran podido evitar las ambiciones de su doble cosmogonía. No es apenas dudoso, en efecto, que Empédocles expusiera la formación de un mundo en cada uno de los momentos del ciclo cósmico: el momento presente, que está bajo el imperio de la Discordia, el que ha dado lugar a nuestro Mundo, y el que le ha precedido, y en el cual predominaba la Amistad (3). A este último pertenecen probablemente la formación de los compuestos orgánicos, huesos, carne, etc., que unen, como hemos visto, los elementos en proporciones definidas, y el *espectáculo prodigioso* (fr. 35, fin) de una zoogonía fantástica. *Sobre la tierra,* dice el poeta, *crecían en gran número las cabezas sin cuello, erraban brazos aislados y privados de espalda, y vagaban ojos de tal modo que no enriquecían ninguna frente* (fr. 57 y sigs.). Estas primeras mezclas de los mixtos anteriores tienden a su vez a unirse de cualquier modo: esos miembros aislados se juntaban al azar de sus mutuos encuentros; así surgían seres *con los pies vueltos al revés*, incapaces de andar, pero *provistos de innumerables manos*, otros con *doble cara y con doble pecho, bovinos con cara de hombres y*

(1) Véase LXXXVI, fr. 26[a] y el *Apénd. III*, 599-611.—(2) Fr. 103 y los textos de Aristóteles II, 776, 2 (fr. fr., II, 222, 1).—(3) Arist., *De coelo*, III 2, 300[b] [26] a [31]. Solamente a propósito del Cielo Aristóteles reprocha a Empédocles haber prestado poca atención a la generación en la Amistad (301[a] [14] a [19]).

humanos con cabeza de bueyes, hermafroditas, etc. (fr. 59-61) (1).

El detalle, mejor conocido, de la cosmogonía de la Discordia, es rico en puntos de vista ingeniosos o penetrantes. El primer efecto (2) de la desintegración del *Spherus*, es la separación, en primer lugar del aire que se esparce por todas partes en círculo, luego el fuego, que no hallando lugar que le convenga, se precipita hacia la periferia, endureciendo y vitrificando la parte del aire que le es contigua, de manera que forma la bóveda sólida del cielo y echando lo restante hacia abajo. Así se formaban dos hemisferios, uno enteramente ígneo, el otro de aire con algo de fuego, cuyos movimientos alrededor de la Tierra y sobre la bóveda celeste servían para explicar, por lo demás muy obscuramente, la sucesión de los días y las noches y los cambios de estación. En cuanto a la revolución misma de la bóveda celeste, resultaba de una ruptura de equilibrio producida por la presión de la masa de fuego sobre la pared de la envoltura aérea. El progreso de la Discordia determinó una aceleración gradual de esta revolución y, por consiguiente, una disminución de la longitud del día, que en tiempo de la aparición de los primeros hombres sobre la tierra, fué primero de diez meses, luego de siete. La rapidez de este movimiento del cielo fijó la tierra en el centro del Mundo y la mantiene inmóvil: del mismo modo, el agua permanece en un recipiente cuando se imprime a éste una rotación muy rápida. El conjunto del Mundo tiene la forma de un huevo, cuyo eje mayor será horizontal. Empédocles, en fin, es el primero en quien hallamos con certeza la idea de que la Luna toma la luz del Sol y una representación exacta de los eclipses de este último astro.

(1) Cf. LXVIII, A 72 principio.—(2) Sobre lo que sigue, cf. *ibid.* A 30, 50, 67, 75, etc., y el fr. 42.

La física terrestre parece también haber alegado toda clase de disociaciones producidas por la Discordia (1). El mar es como un sudor, que se ha separado de la tierra bajo la presión de lo que la envuelve y bajo la acción del calor solar. Asimismo, la acción de los fuegos subterráneos separa de la masa de la tierra las rocas, las piedras y las montañas. La luz es una emisión de efluvios, que no llegan a nosotros hasta después de un cierto tiempo de haberse separado de los cuerpos luminosos. La imantación se explica de una manera análoga: la compresión de la mezcla que constituye el hierro arroja violentamente hacia fuera efluvios que se conducen en masa hacia los poros del imán, a los cuales son proporcionados.

Las aplicaciones de este mismo principio a los fenómenos de la vida, son a menudo muy originales. Empédocles tiene la idea de una analogía de los órganos y las funciones, entre el animal y el vegetal, entre las diferentes especies de animales: las plumas y las escamas son análogas y también las hojas y los pelos; los granos y los frutos son los huevos de las plantas y sus excreciones; las plantas se separan de la tierra como el embrión se desprende de la matriz: hay en ellas una vida psicológica como en el animal. En ambas partes, el movimiento espontáneo de lo semejante hacia lo semejante, servía para explicar, por analogía con lo que ocurre en el Mundo, la diferenciación de los órganos, el lugar que ocupan en el cuerpo y el que los vivientes ocupan sobre la Tierra. He ahí, por otra parte, cómo concebía Empédocles la aparición de las primeras formas animales en la era de la Discordia. En un primer momento, cuando, después del aire, el fuego y el agua intentan desprenderse de la mezcla general, bajo la acción del fuego, que

(1) Fr. 55 y sigs., e *ibid.*, A 68 y sigs., 67, 89.

se esfuerza en unirse con su semejante en la periferia, se *levantan de una vez* en la superficie de la Tierra *formas de una pieza* (σύλλοφοι τύποι), que participan a la vez del calor y de la humedad, apenas diferentes de las plantas, que parecen serles anteriores, muy pobres de especificaciones orgánicas y, en todo caso, como los primeros vegetales, completamente desprovistas de diferencias sexuales : no pueden ser engendradas, pues, más que por la Tierra. En el segundo momento, al contrario, habiéndose constituído, del modo que sea, los órganos sexuales, los seres se reproducen entre sí. El factor determinante de este cambio de la vida animal parece ser la disociación de la humedad, hasta entonces asociada en ella con el calor. Resulta de ello inmediatamente, una nueva función, la respiración, e, indudablemente también, una transformación de la nutrición. En efecto, desde que lo húmedo se ha retirado de los vasos, el aire exterior ocupa en ellos el lugar que dejó vacío. En seguida y, sin duda, porque halla ante sí una menor resistencia, el calor interno tiende a escaparse hacia fuera y lleva consigo una ola de sangre que empuja el aire ante sí. Pero, mientras el aire se escapa fácilmente por los *tubos de carne* (¿poros de las mucosas?), la sangre no puede atravesarlos. Se detiene, pues, destruído su aliento, y el aire exterior, rechazándola, entra de nuevo en los vasos. Para ilustrar este mecanismo de la inspiración y de la espiración Empédocles recurría a la experiencia de la clepsidra : cuando la sumergimos en el agua cerrando el gollete, la presión del aire interior impide al agua pasar por los pequeños orificios del fondo del recipiente ; pero, una vez destapado el gollete, es, por el contrario, la presión del agua la que fuerza el aire a salir para cederle el lugar (fr. 100). De un modo semejante, en este segundo estadio, lo húmedo nutritivo parece disol-

verse para dar lugar a diversas fermentaciones o putrefacciones; la sangre, a su vez, produce otras, como la leche o el sudor (1).

Ningún lugar en esta biología para la finalidad. Todo se explica por el juego de las causas mecánicas y el cambio de las condiciones de existencia: esto es lo que Aristóteles (2) que cree en la finalidad, denomina la producción por el «azar» de órganos capaces de ciertas funciones y tales como hubieran sido si hubiesen sido producidos con vistas a estas funciones. Lo que Empédocles quiere decir, es, que las condiciones físicas de la vida constriñeron al sér viviente a adaptarse a ellas por órganos apropiados; si se modifican, debe modificar sus órganos o adquirirlos nuevos. Una causa exterior obliga, por ejemplo, a un invertebrado a torcerse y aparece la columna vertebral; el aire endurece las partes tendinosas y aparecen las uñas y las garras. Es, también, la aceleración del movimiento del cielo la que produce la degeneración de las especies actuales: una gestación humana dura actualmente lo que duraba antes un día, y los hombres de hoy son como niños en relación con sus lejanos antepasados. Sólo han sobrevivido los seres que han podido adaptarse a las condiciones de su vida; los otros perecieron (3). Tales son los puntos de vista notables, a los cuales no pudieron ser extrañas sus investigaciones embriológicas (4) y por medio de las cuales dió Empédocles un nuevo desenvolvimiento al transformismo anterior.

La psicología de Empédocles, verosímilmente derivada de Alcmeón, es esencialmente mecanicista. Una información bastante abundante permitiría un estudio detallado

(1) Cf. sobre todo fr. 62, 68, 77-82, 90, 100, e *Ibid.*, A 70, 72, 74, 78.—(2) *Fis.*, II 8, sobre todo 198b 29 a 32.—(3) Fr. 57 y LXVIII, A 75, 77 y sigs.—(4) *Ibid.*, A 81-84.

de ella, a menudo muy interesante. Debemos, no obstante, limitarnos a indicar sus rasgos principales. Toda sensación es un contacto de los semejantes. Tal vez por ello había juzgado Empédocles inútil insistir sobre el tacto como especie distinta de sensación. Lo que quería era dar cuenta de las diversas especies de sensación por medio de una correspondencia particular de los efluvios y de los poros. Cuando éstos son demasiado anchos o demasiado estrechos para ciertos efluvios, son atravesados sin que haya contacto o les cierran el paso. De ahí se sigue que ninguno de nuestros sentidos pueda percibir lo que es propio de otro, y, además, que las variedades y la existencia misma de cada sensible dependan de la existencia y de las propiedades de un órgano sensorial. Los efluvios de fuego, por ejemplo, no serían sensibles y no habría colores, si no hubiera un ojo donde hay, de un modo semejante, *oculto fuego*, y si este ojo no estuviera constituído de membranas diversamente compuestas, llevando consigo, por consiguiente, diversas clases de poros. En el ojo hay también agua, y la superabundancia de agua servía para explicar por qué determinados animales ven mejor por la noche que durante el día. Asimismo, la conformación de la oreja es factor de la existencia de los sonidos: una campanilla, *la yema de carne*, suspendida en el interior de la oreja, se balancea bajo el impulso de los movimientos del aire exterior, y ella es la que, al chocar el aire interior contra paredes sólidas, produce una resonancia (1).

La desconfianza que manifiesta Empédocles con respecto al conocimiento sensible (fr. 4, 9-13), la existencia misma de una verdad sobrenatural opuesta a la que es permitida a una inteligencia mortal (fr. 2), no impiden que,

(1) Véase sobre todo el importante fragmento *De sensu*, de Teofrasto, § 7 y sigs. (*ibid.*, A 86), y los testimonios A 91-94.

para él, el pensamiento sea lo mismo que la sensación, pero sometida a un doble trabajo de crítica y de síntesis. Por lo demás, consiste también, en una concordancia de lo semejante con lo semejante, mientras que la ignorancia proviene de una discordancia o de una desemejanza: tiene, además, una condición orgánica que es la sangre, especialmente la que está alrededor del corazón, puesto que la sangre es en nosotros la más perfecta mezcla de elementos, que constituyen, por otra parte, los objetos del conocimiento. Así, el corazón y no el cerebro como para Alcmeón, es, para Empédocles, de acuerdo con la doctrina de la escuela médica de Sicilia, el asiento del pensamiento. Y el carácter sintético del conocimiento es testimonio de la resistencia del Amor a la pasión constante de la Discordia. Las diferencias intelectuales de los hombres, sus aptitudes especiales, se explicarán, en fin, por el volumen de las partículas que componen la sangre, por su repartición y por los modos diversos como se mezclan (1).

Falta hablar de las ideas de Empédocles sobre los dioses y sobre el destino del hombre. Hemos visto ya que independientemente de los dioses *de larga vida*, que no se forman de modo distinto que las cosas mortales, la naturaleza divina la atribuye a los elementos, al Amor y a la Discordia y también al *Spherus*.

Parece excluir, de una manera general, de su noción de lo divino, todos los caracteres antropomórficos y concebirla por analogía con la mezcla perfecta que constituye el pensamiento: en el dios, dice, no hay más *que el movimiento de un espíritu indecíblemente santo que, con sus pensamientos rápidos, se lanza a través del Mundo entero* (fr. 134) (2). Pero, en un Mundo que se ha formado

(1) Fr. 105 y sigs., e *ibid.*, 96, § 9-11.—(2) Los fragmentos 131-134 sobre la divinidad, provienen según Diels, de las *Purificaciones*. Pero esta opinión es negada por LXXXVI, *Ap.* V, que los refiere al libro III *De la Naturaleza*.

mecánicamente a partir de elementos divinos y que se rige en su evolución por el ritmo alternado de dos fuerzas, a su vez divinas. ¿cuál puede ser, fuera de esto, el papel de los otros dioses? ¿Son los espíritus entre los cuales se ha concertado esos *amplios pactos* que son como un juramento de fidelidad colectiva al orden universal? Problemas sin respuesta que Empédocles no planteó tal vez jamás y que, no obstante, tienen su lugar en este sistema. En la doctrina del alma hay una evidente adaptación de las ideas órficopitagóricas a los principios de la Física, que plantea de nuevo, empero, todos los problemas de la Teología. Las almas de los mortales son, en efecto, dioses de larga vida, pero que *se frustraron, ensuciando sus manos con un homicidio*, y que, *perjuras a su juramento, siguieron los pasos de la Discordia*. Desde entonces, en virtud del *oráculo de la Necesidad, del antiguo, del eterno decreto de los dioses*, fueron constreñidas, *durante tres veces diez mil años, a errar de aquí para allá lejos de los bienaventurados*, y a revestir sucesivamente todas las formas mortales, traqueteadas alternativamente de una a otra de las grandes regiones elementales del mundo. *Reciben* este destierro *una de otra y es para todas un objeto de horror. Uno de estos soy yo ahora, desterrado de la divina mansión, vagabundo que dió su fe a la Discordia furiosa* (fr. 115). Por lo demás, no ha perdido el recuerdo de sus emigraciones (fr. 117), y sabe que, su actividad de profeta, de curandero, de poeta, señala, en el camino de la expiación, la última etapa hacia su antigua mansión, fuera de la *caverna*, lejos del mal y del sufrimiento. Si los mortales, en efecto, conocieron algún día la edad de oro, no puede haber sido más que bajo la tutela de Cipris : lo cual sería un episodio del período del Amor. En el estado actual, el único medio para alcanzar nuestra salud, son purifica-

ciones y abstinencias, análogas a las que prescribe el Pitagorismo (1).

Para definir, al terminar, el pensamiento filosófico de Empédocles, diremos que empezó por introducir, en la unidad eleática del Sér extenso y sin cualidades, la pluralidad ilimitada de la experiencia por medio de la introducción del movimiento en la cualidad, satisfacción parcial dada al Heracliteísmo; que, por otra parte, bajo la influencia del matematicismo pitagórico, dió a la composición de la cualidad según proporciones numéricas, la forma de la cantidad; que hizo depender, en fin, el mecanismo de un dinamismo: el de las fuerzas motrices: Síntesis vacilante y confusa de la cual emergen aquí y allá concepciones de detalle interesantes, pero a la cual no domina ningún punto de vista superior y muy excesivamente apasionada para ser suficientemente sistemática.

(1) Cf. los fr. 120, 120-128, 137, 140 y sigs., 146 y sigs., y LXVIII, A 62.

CAPITULO VI

EL MECANISMO ATOMÍSTICO
LA ESCUELA DE ABDERA - LEUCIPO Y DEMÓCRITO

Originario de Mileto o de Elea, discípulo de la escuela de Parménides y fundador de una escuela en Abdera, Leucipo es un nuevo ejemplo—aproximadamente en tiempo de Meliso—de los intercambios intelectuales de la Magna Grecia con Jonia. Parece ser contemporáneo de Empédocles y de Anaxágoras, anterior, no obstante, al último por sus escritos, si es verdad, como dice Demócrito (fr. 5), que fué plagiado por él. El desenvolvimiento dado a la escuela por Demócrito de Abdera, la actividad científica de ésta, la misma constitución de una biblioteca de escuela, cuyo catálogo en tetralogías, redactado por Trasilo al principio del siglo I de nuestra era, prueban que las obras de Leucipo, *el Gran Sistema del Mundo* y el tratado *Del espíritu*, no se distinguían de las de su sucesor, todo esto contribuyó a borrar la personalidad del maestro. Indudablemente, podemos presumir que lo que se refiere a las preocupaciones de una época posterior—teoría de la conducta y teoría del conocimiento—pertenece más bien a Demócrito. Pero son tan raros los casos en que podemos distinguir lo que pertenece a Leucipo, que lo más prudente es tal vez (1) imi-

(1) En XII, Demócrito es estudiado después de Sócrates, y, en X, se junta a Platón.

tar el ejemplo de Aristóteles y no separarlos el uno del otro. Al hacerlo, no olvidaremos, sin embargo, que Demócrito, verosímilmente más joven que Protágoras en diez años por lo menos, es contemporáneo de los sofistas y de Sócrates; que, muerto muy viejo, sobrevivió a éste en veinte años, si no en más; que Anaxágoras, en fin, no había muerto cuando publicó, joven todavía, su *Pequeño Sistema del Mundo*. El carácter enciclopédico y didáctico de su obra, que comprende la Medicina, la Agricultura y otras artes, le aproxima a la de Aristóteles y es representativo del tiempo en que vivió. Es raro que de esta obra inmensa, nos haya quedado proporcionalmente, tan poca cosa: parece haberse perdido después del siglo III de Jesucristo, dejando, no obstante, al nombre de Demócrito un extraordinario prestigio, que le habían valido sus pretendidos viajes a Oriente y tantas anécdotas novelescas en que figuraba como mago.

La filiación entre las doctrinas que une probablemente de hecho la escuela abderitana con el Eleatismo, es atestiguada por Aristóteles con tanta precisión como fuerza. Los eleatas, dice, en substancia, habían proclamado la unidad y la inmovilidad absoluta del Sér, con desprecio de los hechos y *con peligro de tocar en la demencia*. Leucipo se preserva de su embriaguez lógica, hace concesiones a la experiencia y quiere salvar la pluralidad y el movimiento, la generación y el devenir. Pero, por otro lado, concede a los eleatas que el verdadero Sér está exento de vacío y que sin el vacío no hay movimiento. Es preciso, pues, ya que se admite la realidad del movimiento, que el vacío constituya, frente al Sér, un No-sér tan real como aquél; ya que se admite la pluralidad, que exista en el No-sér del vacío y no en el Sér, del cual no podría salir. Así el Sér es, a sus ojos, una multiplicidad infinita de masas, invisibles en razón de su pequeñez. Se mueven

en el vacío. Cuando entran en contacto, no forman una unidad, sino que por sus encuentros, al unirse producen la generación, al separarse, la corrupción (1). Por consiguiente, Leucipo y, con él, Demócrito «amonedaron» el Sér eleático, en tanto que cuerpo homogéneo, en su número infinito de separaciones llenas y *sólidas, cuerpos indivisibles, masas átomos* (ἄτομα σώματα, ἄτομοι ὄγκοι). Correlativamente, la continuidad de la extensión homogénea es también una realidad, pero sin cuerpo y, por lo tanto, sin sér, el no-sér del Vacío, receptáculo infinito del movimiento de un número infinito de átomos, condición necesaria de la condensación así como de las mezclas sin aumento de volumen. La realidad se descompone, pues, en lo que Demócrito denominaba el *algo* (ἐόν), los átomos, y el *no-algo* (μὴ ἐόν), el vacío. *En verdad,* decía además, existen los átomos y el vacío, únicos objetos de un conocimiento *auténtico,* mientras que existen sólo *por convención* (νόμῳ) lo dulce, lo amargo, los colores, etc., objetos de un conocimiento *obscuro*: nueva adaptación y traducción en el lenguaje de otro tiempo, de la distinción eleática entre la Verdad y la Opinión (2). Si fuera, en fin, del todo cierto que Meliso es posterior a Leucipo, podríamos percibir en las doctrinas del primero sobre la infinitud y la incorporeidad del Sér, y en su refutación de los físicos, a la vez una protesta del Eleatismo contra la herejía de Leucipo y un esfuerzo para libertar la filosofía de Parménides de las dificultades que suscitó esta herejía (3). Ahora bien: la existencia de una herejía sería una vez más testimonio de la realidad de una filiación.

Siendo los átomos la extensión llena repetida en un

(1) *Gen y Corr.*, I 8, 325ª ² ª ³⁴. Cf. LXVIII, c. 54, A 8 (Teofrasto). —(2) Cf. *Ibid.*, cap. 55, fr. 156, 9, 11, 125 y A 30, 47; cap. 54, A 10, 19.—(3) Cf. págs. 115 y sigs. y II, 776 y sigs. ⁶, 953 y sigs. ³ (trad. fr., II 91, 368 y sigs.

número infinito de ejemplares, toda propiedad no contenida en esta esencia fundamental del Sér, será, en virtud del método eleático, excluída de los átomos. Tienen, pues, todos la misma naturaleza, sin ninguna diversidad cualitativa, como el Sér de los eleatas; no pueden sufrir cambios cualitativos ni ser divididos: de modo que son doblemente impasibles; no pudiendo el No-sér dar nacimiento al Sér, son inengendrados, y, por lo tanto, imperecederos. Tienen, en cambio, determinaciones positivas, a saber, las que implica la extensión. En primer lugar, difieren por la *figura* (ῥυσμός), como A y N; lo cual hace que se las llame *formas* (ἰδέαι); los unos son angulosos, otros redondos, otros cóncavos o convexos, lisos o provistos de asperezas más o menos regulares, armados a veces de garfios; diversidad, por otra parte, infinita, pues no hay mejor razón en favor de ésta que de aquélla, ni medio alguno de explicar la infinita diversidad de los fenómenos. En segundo lugar, hay el *orden* (διαθιγή o διαθήκη) en el cual están dispuestos los átomos de la misma figura, como A N y N A. Además, dos átomos de la misma figura pueden estar orientados en una *posición* diferente (τροπή), como Ⅱ y H o Z y N. Cada átomo, en fin, puede tener su *magnitud*; siempre inferior, de hecho, a lo más pequeño que puede discernir la percepción sensible (de modo que los átomos son especies inteligibles, que sólo el pensamiento puede aprehender), esta magnitud es lógicamente indeterminada, desde el momento en que se hace abstracción de su relación a nuestro conocimiento; y nada habría de absurdo en que un átomo fuera grande como un mundo (1).

Todas estas diferencias son propiamente geométricas y analíticamente ligadas a la extensión. Parece, pues, difí-

(1) Sobre todo esto, cf. LXVIII, c. 51, A 6, 8 y sigs., 11, 13 y sigs.; c. 55, A 5 i, 37 y sigs., 41, 43 y sigs., 49, 57, 135, § 65-67, etc., y fr. 141. Aristóteles denomina las tres principales diferencias atómicas σχῆμα, τάξις, θέσις.

cil, por mucho que se haya dicho, añadirle el peso, en relación con el tamaño de los átomos. Es indudable que, considerando los átomos en sus compuestos sensibles, podemos considerar la proporcionalidad del peso a la magnitud. Pero, no hay ahí relación esencial y primera. De otro modo, ¿hubiera reprochado Aristóteles a los atomistas no haber buscado en la misma naturaleza de los átomos una causa de su movimiento? Precisamente Epicuro creerá disculpar al atomismo de esta objeción dando a los átomos un peso esencial, e indudablemente, por confusión con este último, se ha atribuído a Demócrito la misma doctrina (1). No obstante, como, frente a la extensión-cuerpo del átomo, Leucipo y Demócrito ponían la extensión sin cuerpo o el vacío, quisieron probar que la primera posee una cualidad física y, por consiguiente, no puramente geométrica, que excluye la segunda. Esta cualidad del átomo, la única que posee, es su *plenitud* absoluta (πυκνότης), su *solidez* indisoluble (στερρότης), en suma, su impenetrabilidad y su impasibilidad, fundadas en un carácter positivo que excluye totalmente el vacío. Esta propiedad es independiente de la extrema pequeñez del átomo y sin duda por esta razón se admitía sin dificultad la posibilidad de átomos muy grandes. Por lo demás, los antiguos atomistas insistieron demasiado sobre esta propiedad para que podamos creer que Epicuro se diera cuenta por primera vez de la indivisibilidad física del átomo. Es, por último, notable que, según Aristóteles, haya en la base del sistema de Demócrito una oposición cualitativa entre lo vacío, o lo raro y lo sólido (2). Así, pues, hay dos exten-

(1) *Ibid.*, c. 54, A 6 fin y 16; c. 55, A 47, 58, 61. En favor de esta interpretación cf. LXXXVII, LXXI, § 179, etc. Contra ella, II, 859 y sigs. (Ir. fr. II, 307 y sigs.) y *ad* LXVIII, A 47, etc.—(2) Cf. Ar., *Gen. y Corr.*, I 8, 326^{b} 1 y sigs.; *Fis.*, I 5, 188^{a} 22; *Metaf.*, A 4, 985^{b} 7, 10 s 15; D. L., IX, 44 *s. fin.*; LXVIII, c. 55, A 43 *s. fin.* y 56. En sentido contrario, c. 54, A 13 y sigs.; cf. 55, A 49 *s. fin.*

siones: lo que no tiene resistencia o el vacío y la que la tiene o el átomo. Por consiguiente, la escuela de Abdera no fué hasta el fin de su concepción cuantitativa y geométrica de la Naturaleza.

Esta introducción subrepticia de la cualidad en los principios de la doctrina no debe, sin embargo, hacernos desconocer el esfuerzo reflexivo y decidido del atomismo hacia explicaciones rigurosamente mecanicistas. Las cualidades, los cambios cualitativos, las substancias en tanto que conjuntos *fijos* (συμμένειν) de cualidades reunidas, todo se explica por la agregación de los átomos, sus figuras, el orden en el cual se disponen y la posición que toman. Los cambios y la aniquilación de una cosa es un desplazamiento en las partes del agregado o la rotura de éste bajo la acción incidente de alguna menuda causa exterior de movimiento. La Naturaleza es la universal reserva de esas *semillas* (σπερματία), impasibles, inalterables, inmutables, en número infinito, que, por los modos diversos de su movimiento y de su agregación, producen todas las cosas y todo el devenir. Pero, el movimiento no puede tener lugar sin el no-sér del vacío, correlativo del sér sin vacío. Así, el movimiento y la diversidad, puestos en entredicho por el Eleatismo, quedan restablecidos gracias a la síntesis del Sér y del No-sér.

En cuanto a la causa primera del movimiento de los átomos—con gran escándalo de Aristóteles, que no concibe otra que una tendencia interna, como sería, por ejemplo, una pesadez o una ligereza absolutas—es, según ellos, el vacío (1). Como la multiplicidad, el movimiento aparece con lo que contradice lo lleno. Lo mismo que para la infinitud del número de las figuras no hay ninguna razón para que no se produzca, puesto que el átomo resistente,

(1) Ar., *Fis.*, VIII 9, 265b 23 y sigs.; cf. IV, 8, 214b 28 y sigs.

no tiene ante sí en todos sentidos más que un vacío que no le opone ninguna resistencia. Si lo resistente y lo no-resistente, el Sér y su correlativo son, pues, eternos, el movimiento ha existido siempre, y un movimiento actual es siempre determinado por un movimiento anterior. Había en esto un esfuerzo original y potente para concebir la causa motriz como una causa puramente mecánica y no, como lo hará más tarde Aristóteles, como una causa formal y final. En todos los tiempos, pues, de las profundidades de lo infinito en el cual están como una infinidad de islotes separados, los átomos se precipitan con una velocidad infinita. Lo que los pensadores imbuídos de dinamismo denominan naturaleza generatriz y creadora, la *fisis*, es esta *salpicadura en todos sentidos* (περιπάλαξις). Ahora bien: estas *trayectorias* no pueden dejar de *cruzarse* (*concursus*, συγκατατρέχειν), de modo que se produzcan *roces* (ἐπίψαυσις) o *sacudidas* (παλμός) con *rebotes* (ἀποπάλλεσθαι), *golpes* y *contrachoques* mutuos (πληγή, συγκρούεσθαι), y también *entrelazamientos* y *formaciones de agregados* (συμπλοκή, ἀθροίζεσθαι). Así se substituye al movimiento enteramente libre el movimiento recíproco y comunicado (1).

Así constituídos agregados más o menos considerables, algunos átomos, por una especie de frotamiento lateral de los agregados, toman un movimiento circular y forman un *torbellino* (δῖνος): sucede al *equilibrio* (ἰσορροπία) primitivo una especie de *elección* que mecánicamente reúne átomos semejantes por la magnitud y la figura, *expulsa* (ἐκθλιψις) a los que no están en este caso y fija, en fin, ciertos agregados. Así, se discriminan las guijas que la ola arroja a la orilla; así, vemos en la criba los granos de trigo, los granos de cebada, las lentejas, separarse unos de otros para reunirse

(1) D. L., IX, 31. LXVIII, cap. 54, A 14 *s. fin.*, 15 *s. med.*, 24[1]; cap. 55, A 58, 37 *s. med.*, 47 y fr. 168.

con sus semejantes. Con la composición, aparece ahora la distinción de lo ligero y lo pesado. Lo más pesado es lo más macizo o lo más apto para el enganche, lo que, por consiguiente, se estabiliza mejor y se desplaza peor; lo más ligero es lo que se dispersa más fácilmente y, mientras lo más pesado se coloca en el centro, es arrastrado lo más lejos hacia la periferia. Así se operan las primeras colocaciones de las cosas; estas relaciones físicas elementales son el punto de partida de la generación (1). En el centro del agregado esférico que constituye un torbellino se forma un núcleo resistente, sobre el cual se *estriban* (ἀντέρεισις) los átomos o agregados de átomos que están en la periferia. Por consiguiente, la membrana envolvente irá siempre adelgazando, en la medida en que los átomos que la componen sean absorbidos o moderados por el núcleo. Así empieza a constituirse un Mundo. Pero una infinidad de torbellinos distintos pueden, de un modo semejante, dar nacimiento a mundos. El número de estos mundos es, pues, infinito, o bien muy distintos los unos de los otros, o, por el contrario, muy semejantes (2).

En una tal concepción la finalidad no puede tener ningún lugar y el azar queda igualmente excluído. Así, cuando Leucipo, en el único fragmento que hemos conservado de él y que es una cita de su libro *Del espíritu*, nos dice que *nada se produce vanamente*, es preciso comprender esta frase a la luz de lo que sigue: *Pero todas se producen a partir de una razón y en virtud de una necesidad* (fr. 2). Del mismo modo, si en relación con el origen del movimiento, los peripatéticos pueden decir que, en Demócrito, el azar es en un sentido principio, en cambio reconocen que según él nada ocurre por azar, y que la explicación

(1) *Ibid.*, c. 54, A 24[3] y sigs., cap. 55, A 106, 128 y fr. 164, 167.—(2) *Ibid.*, cap. 54, A 21 y c. 55, A 40[2], 81 y sigs.; D. L., 31 y sigs. 44.

por la causa mecánica inmediata, basta en todos los casos. Para él, en efecto, la necesidad sería *la resistencia, el desplazamiento y el choque* o, si se quiere, el torbellino (1). Esta concepción puramente mecánica de la necesidad, en tiempo de Empédocles y de Anaxágoras, era una novedad considerable, de acuerdo, por lo demás, con la orientación predominante de la doctrina hacia las explicaciones de forma cuantitativa. La intención, no siempre explícita, de los atomistas fué, dice Aristóteles (2), hacer que todo sea número o resulte de números, y se nos asegura que Demócrito había estudiado especialmente a los pitagóricos. Tal vez bajo la influencia de su aritmética espacial los semieleatas de Abdera pudieron concebir una física en que se cobija un presentimiento de lo que debe ser el espíritu de la ciencia moderna.

Es, pues, sorprendente que de principios generales tan fecundos haya salido de hecho una física tan pobre. Puesto que una parte de lo que contiene de más notable lo hallaremos de nuevo en una forma más clara, en Anaxágoras, podemos contentarnos con algunas indicaciones. Sobre la forma de la Tierra, Leucipo y Demócrito están todavía en la concepción de Anaxímenes: tiene la forma de un tambor, o, para el segundo, de un disco oblongo con huecos para recibir las aguas. Una *Geografía* se dice que contenía itinerarios terrestres y náuticos. La *Uranografía* era tal vez igualmente una descripción del cielo. La luminosidad particular de la Vía láctea procede de que contiene un número muy grande de pequeños astros cuya luminosidad se extiende del uno sobre el otro. Conduciendo la teoría a admitir que las zonas que envuelven la Tierra se mueven con tanta mayor velocidad en cuanto

---

(1) *Ibid.*, c. 55, A 68 y sigs., 83.—(2) *De cœlo*, III, 4, 303ª 8 a 10.

están más alejadas. Demócrito dió una ingeniosa explicación de la apariencia contraria: la Luna, por ejemplo, que es la más cercana a nosotros, parece alcanzar con tanta mayor velocidad una constelación del cielo exterior en cuanto es, por el contrario, más pronto rebasada por aquélla: en lugar de medir su recorrido real medimos la relación de su recorrido con el del círculo zodiacal (1). Según esta hipótesis, el tiempo de revolución permitiría medir la distancia relativa de los astros. Se admitía, en fin, para cada mundo, un período de decadencia, que le expone, en el curso de su desplazamiento total en el vacío, a ser desagregado por el choque de un torbellino más fuerte, debiendo sus restos servir para la formación de un nuevo mundo.

Es fácil prever el lugar que debe tener en la física atomística la teoría de los efluvios y de los poros. Toda acción y pasión se explicaría por el paso de una corriente de átomos a los poros apropiados. Se daba cuenta así de todas las propiedades de los cuerpos. La acidez, por ejemplo, es debida a la presencia de átomos angulosos y sutiles que se insinúan fácilmente, mientras que los átomos análogos que constituyen lo astringente obstruyen los poros en que se internan (2). De ahí se sigue que estas propiedades no existen en sí mismas y que resultan de una relación contingente o, como dice Demócrito, convencional, entre las figuras, las magnitudes y las disposiciones atómicas, por una parte, y por otra, de la constitución de los poros en el sujeto que los percibe (3). Es lo que ha motivado atribuir a Demócrito la distinción de cualidades primarias y cualidades secundarias. La verdad es,

---

(1) Lucrecio, V, 621-636.—(2) LXVIII, cap. 55, A 135 (Teofr., *De sensu*) y 123-130.—(3) *Ibid.*, A 135 [44] y Ar., *Gen y Corr.*, I 2, 316[a] 1 y *sigs.* Cf. *supra*, pág. 154.

no obstante, que, según él, lo que es primero no es propiamente cualitativo. Es preciso notar, en la aplicación de esta teoría a las sensaciones, la aparición de la teoría de los *simulacros* (εἴδωλα): estas emanaciones, que conservan los caracteres específicos de los objetos de que provienen, actúan a la manera de sellos sobre el aire interpuesto entre el ojo y el objeto; luego las impresiones así dadas al aire son reflejadas por el ojo como por un espejo (ἔμφασις). El pensamiento, en fin, como consecuencia de las sensaciones, no es otra cosa que un movimiento completamente interior de esas mismas imágenes. No obstante, según Demócrito, existe una relación entre la verdad o el error y la cualidad no sólo de la mezcla que constituye el cuerpo, sino también de la que constituye el alma y le da su temperatura (1).

Esta alma es, bien entendido, material y compuesta de átomos muy sutiles y muy móviles. Siendo éstos de aquellos de que se hace el fuego, el alma debe ser un cuerpo ígneo, comparable al azogue que derramado en la Afrodita de madera de Dédalo, le comunicaba su propia movilidad. Tales almas flotan en el aire, cuya presión les empuja hacia el cuerpo. Es lo que explica que la respiración mantenga la vida y cese con ella; que el embrión desenvuelva en la matriz, por succión, los órganos en miniatura que la simiente introdujo preformados, etc. Principio de la vida, el alma es, además, el principio del pensamiento, puesto que éste deriva de la sensación, la cual es un estado del cuerpo viviente. Lo que queda obscuro, es el proceso por el cual el pensamiento puede elevarse más allá de la sensación hasta realidades inteligibles que son los átomos y el vacío. El atomismo alegaba tal vez que ese polvillo que revolotea en un rayo de sol es para

(1) LXVIII, A 135 [illegible].

nosotros un signo del movimiento incesante de los átomos y también de la existencia de las almas en el aire (1). Todavía sería preciso explicar por qué sistema de imágenes el pensamiento, en este o en otro caso, supera la sensación dada y aun toda sensación.

Aunque la moral de Demócrito sea la parte de su obra de la cual nos han quedado más fragmentos, no parece que esté justificado detenerse en ella. De esos fragmentos se desprende mal una perspectiva de conjunto que permita aprehender el enlace con los principios generales del sistema. Además, no encierran nada que no debamos hallar más tarde en una forma menos dispersa, ya en los primeros socráticos, ya en sus herederos; como la idea de que el bien es el objeto de su conocimiento universal (fr. 69), o también que la ignorancia de este bien es el principio de nuestras faltas (fr. 83), que es mejor buscar el castigo de las que hemos cometido que de aquellas de que hemos sido víctimas (fr. 60), que la felicidad no reside en los placeres sensibles (fr. 37 y 189), sino en la medida y la conveniencia, en la serenidad imperturbable (εὐθυμίη), en la paz tranquila del corazón (εὐεστώ, εὐεστώ) (fr. 4). Son hermosas máximas, pero nada más para nosotros que ignoramos su trabazón.

Con el Escepticismo y el Epicureísmo, tendremos ocasión de aprehender en los hechos el desenvolvimiento y la acción del pensamiento propiamente democríteo, de un pensamiento que junta el antiguo naturalismo a esta especie de humanismo que caracteriza una nueva edad. No obstante, el problema que había acometido Leucipo y ante el cual había fracasado Empédocles, era escapar al monismo inmovilista de los eleatas, así como al pluralismo

(1) Ar., *De an.*, I 2, 404ª y sigs.; el pasaje es obscuro y puede haber tal vez confusión con la opinión pitagórica señalada en la pág. 92.

movilista de Heráclito. Concebía en la extensión, con todas las determinaciones que lleva consigo, lo uno y lo múltiple, la posibilidad del movimiento y el movimiento real, como opuestos correlativos que se necesitan mutuamente y no pueden separarse. Esta solución original y coherente, en la que se conciliaban los elementos del problema planteado por el naturalismo jónico, de no haber prevalecido la filosofía de las Ideas y su finalismo hubiera podido proporcionar a la ciencia de la Naturaleza, con el mecanismo, una hipótesis metodológica propia para delimitar y organizar sus investigaciones, sin subordinarla a una filosofía determinada y sin aislarla tampoco en su especialidad técnica. Pero el esfuerzo de Estratón, en la escuela de Aristóteles, para evitar este divorcio o esta subordinación debía servir solamente de instrumento al empirismo moral de Epicuro.

CAPITULO VII

EL MECANISMO DE LA CUALIDAD Y EL ESPÍRITU ANAXÁGORAS

Con Anaxágoras de Clazomenes, por primera vez en la historia del pensamiento griego, la Filosofía se instala fijamente en Atenas. La fecha en que llegó este meteco jónico, que salía de la escuela de Anaxímenes, las circunstancias de su venida, todo es muy obscuro. Se dice que residió allí durante treinta años, hasta el día en que su notoriedad y su amistad con Pericles le designaron—como a Fidias—como blanco de los ataques que se dirigían sobre todo contra su protector. Escapó, fugándose, a las peligrosas consecuencias de un proceso de impiedad, amenaza que, en adelante, pesará en Atenas sobre la cabeza de todos los filósofos. Retirado en Asia, en Lampsaco, habría *muerto* a los sesenta años de edad, hacia el principio del último tercio del siglo V, en medio de la unánime veneración que le había valido la elevación de su carácter y su desinterés. Verosímilmente abriría escuela, en la cual le sucedió tal vez Arquelao de Atenas, antes de Metrodoro de Lampsaco, conocido por sus interpretaciones alegóricas de Homero. Su *Física*, la única obra que podemos atribuirle con certeza, trataba en su primer libro de los principios y, como veremos, en una prosa llena de majestad. Pero no se sacrificaba, no obstante, la precisión exacta del detalle; de tal modo que, según se

dice, la obra estaba ilustrada con figuras, por ejemplo para la descripción de las fases de la Luna.

Como antes Empédocles y aproximadamente al mismo tiempo que Leucipo, Anaxágoras parte del Eleatismo: *la totalidad de las cosas*, dice, *es eternamente igual a sí misma* (fr. 5). Niega, pues, el devenir, *el nacer y el perecer* (fr. 17 *in.*). Pero, si no continúa la tradición de la antigua física más que en la forma a que la había llevado la filosofía de los eleatas, lo hace también con el propósito de conciliar esta filosofía con la realidad empírica de la pluralidad y el movimiento. Ahora bien: al hacerlo se opone a la vez a Empédocles y a Leucipo, negando al primero el derecho de sacar de sus cuatro *raíces* irreductibles la diversidad infinita de las cualidades, y al segundo la divisibilidad finita de la extensión sin cualidades y la realidad del vacío. Si los pretendidos cuerpos simples parecen ser aquello de que procede todo, es precisamente porque son las mezclas más espesas que se dan a nuestra experiencia (1), y, de una manera general, ninguna generación de algo compuesto se comprende más que si toda la variedad cualitativa que lleva consigo su devenir preexiste en el principio. Es el sentido de la famosa proposición por la cual empezaba su libro: *Todas las cosas estaban juntas, infinitas en multitud así como en pequeñez*, pero *ninguna aparecía distintamente a causa de esta pequeñez*. Era *una mezcla confusa de gérmenes* (σπέρματα)... *que no se parecían en nada los unos a los otros* (fr. 1 y 4, § 2). Estos gérmenes, realmente yuxtapuestos y no contenidos en potencia en una mezcla real, no son sólo cualidades comunes y superficiales, como el calor y el frío, lo brillante y lo sombrío, lo seco y lo húmedo; son, sobre todo, las cualificaciones más determinadas y más ricas, las que lle-

(1) Cf. fr. 1 fin y Ar., *De cælo*, III, 3, 302ª 28 a 33.

van nombre de cosas y donde están envueltas las cualidades comunes: ¿Cómo, decía, *procedería del no-cabello, el cabello y la carne de lo que no es carne*? (fr. 10). Para que el animal tenga carne y huesos, es preciso que haya carne y huesos en los alimentos de que se nutre. De otro modo, el Sér no sería el Todo, ni la mezcla una mezcla de todas las cosas. La multitud de las diferencias cualitativas es, pues, infinita hasta el punto de ser indiscernible. Pero, de otra parte, esta distinción infinita es real y la división, infinita en acto, de la cualidad, se acompaña de una división, igualmente infinita en acto, de la extensión; en cuyo defecto, deberían aparecer nuevas *semillas*, para corresponder a un desenvolvimiento dinámico de determinada cualidad en matices variados (1). Cada diferencia cualitativa es, pues, una *partícula* (μοῖρα), y estas partículas, en contraposición al atomismo, se dividen al infinito en partículas idénticas: pues *hay algo más pequeño sin fin, puesto que es imposible que el Sér deje de ser*, del mismo modo que es imposible que a la mezcla original le falte algo y no sea *infinitamente grande* (fr. 3).

Estas *partículas* son sólo objeto para la inteligencia y aun ella no puede—lo cual es un recuerdo de los argumentos de Zenón—representarse claramente la división infinita, de hecho irrealizable (2). Siendo, para una misma *semilla* cualitativa, todas las semejantes entre ellas con esta simiente, son lo que se llama en el lenguaje de Aristóteles cosas *homeómeras*, si bien el substantivo *homeomerias* (ὁμοιομέρεια) se convierte en lo sucesivo en el nombre técnico de las partículas cualificadas de Anaxágoras (3). Así, según parece, no siendo la extensión jamás separada de la cualidad, deja de ser algo completamente abstracto, mientras

(1) Contra LXX, 283-288; cf., LXXI, 305, 1.—(2) LXVIII, c. 46, A 46 *s. med.* y fr. 7.—(3) Cf. por ej., LUCRECIO, I, 830.

que estando, por otra parte, la cualidad siempre enlazada con la extensión, deviene algo inteligible. Superamos, pues, como invita a hacerlo la verdad de la ciencia, las apariencias sensibles, puesto que hallamos en ellas *una visión de las cosas ocultas* (fr. 21[a], cf. 21). Asimismo, el devenir sensible, ininteligible con relación a la cualidad, se hace inteligible tan pronto como es transportado a la extensión y—permaneciendo inmutable el ser de la cualidad—referido al movimiento local: *los griegos se expresarían correctamente si al nacer lo llamaran «sér mezclado» y al parecer «sér separado»* (fr. 17). Toda cosa sensible es una mezcla de partículas cualificadas, a imagen de la misma mezcla primitiva; posee *una partícula de todo* (fr. 11 *in.*); *todas las cosas están en cada cosa*; *ninguna existe aisladamente, pero, como esto ocurría en el origen todavía ahora todas las cosas están juntas* (fr. 6); no están pues *aisladas unas de otras, ni separadas como el hacha, ni lo caliente aparte de lo frío, ni lo frío aparte de lo caliente* (fr. 8), del mismo modo, sin duda, que la cualidad del cabello no está aislada de la hierba. Sólo que, así como la mezcla original era tan perfectamente igual que nada se distinguía de nada, al contrario, en las mezclas empíricas secundarias, la totalidad de la mezcla admite un predominio de volumen para ciertos conjuntos de partículas cualitativamente idénticos: Ahora bien: *aquello que abunda más, apareciendo más distintamente, da y ha dado a cada cosa individualidad* y hace así *que ninguna sea semejante a otra* (fr. 12, fin). Cada cosa sensible es, pues, un universo, pero un universo a su manera, que no difiere de cualquier otro, no cambiando él mismo su manera de ser anterior, más que por un carácter del todo extrínseco, a saber, el modo de repartición o la cantidad de sus cualidades. De este modo, como más tarde para los alquimis-

tas, todo puede convertirse en todo y cambiarse en todo por un simple mecanismo de la cualidad.

La originalidad de Anaxágoras no es menor en su concepción de la causa motriz. Acepta valientemente la tesis eleática de la inmovilidad esencial, y para la infinitud del tiempo, del Sér infinitamente cualificado que ha concebido; la mezcla total primitiva no saldrá jamás de su inercia (1) si no se hubiera producido en él un movimiento de separación por lo que Anaxágoras llama *el Espíritu*, el νοῦς. Este movimiento toma inmediatamente la forma de una *rotación*, que, después de haber empezado por una pequeña parte, *se extendió más adelante y se extenderá todavía más* (fr. 13 y 12). El Espíritu da, pues, el «papirotazo» a esta confusión equilibrada e inmóvil que es el enigma primero, y el efecto mecánico se extiende continuamente por roturas de equilibrio cada vez más numerosas, cada una de las cuales constituye uno de esos repartos desiguales de la mezcla total, que forman, como hemos visto, cosas específicamente e individualmente distintas. Bien entendido; el Espíritu no está en la mezcla, pues se uniría confusamente a todo el resto y no habría acción separadora: separado de todo el resto, que no está separado de nada, *es una cosa infinita, dueña absoluta* (αὐτοκρατές); *sólo él es en sí y para sí* (fr. 12, cf. 11) (2). Es, pues, algo completamente distinto del *logos* de Heráclito, inmanente al devenir en el cual circula.

Mayor dificultad hay cuando se trata de decir lo que es el Espíritu. Vemos, en efecto, que no es solamente una causa motriz, sino una inteligencia, y repara en ella; y una inteligencia ordenatriz, *pues de cualquier modo que todo deba ser y de cualquier modo que todo haya sido y*

(1) AR., *Fis.*, VIII, 1, 250b 42 y sigs.; L XVIII, cap. 46, A 50, 48 *in.*, etc.—(2) Cf. los textos de Platón y de Aristóteles: *ibid.*, A 55, 56.

no sea ahora, de cualquier modo que todo sea, el Espíritu es el que lo ha puesto en orden (fr. 12). Correlativamente el azar no es, a los ojos de Anaxágoras, más que la incapacidad en que nos hallamos de descubrir la causa y la fatalidad, una palabra vacía (1). No obstante, de otra parte, el Espíritu no es, a lo que parece, una inteligencia que reflexiona y calcula; es, más bien, análogo al alma de los vivientes (2). Después de haber dicho, en efecto, que es la única cosa de la cual no haya parte en cada cosa, Anaxágoras añade *que hay, no obstante, cosas en las cuales está el Espíritu* y que tienen *el Espíritu por dueño*; *todas las que tienen aliento*. Pero, prosigue, *el Espíritu es siempre igual, el más grande como el más pequeño* (fr. 11 y 12). Lo cual quiere decir, sin duda, que es siempre exterior a la mezcla, trátese de la mezcla original o de la mezcla que constituye un sér viviente. Igualmente, no porque tengan un *espíritu* más elevado son los animales superiores a las plantas o los hombres superiores a los animales, sino porque no están sujetos a la tierra, o porque tienen manos (3). El Espíritu será, pues, como un alma independiente de la cual emanan otras almas, igualmente independientes (4). Lo que impide, en fin, decididamente, creer que este Espíritu, por muy ordenador que sea, actúe con vistas a fines, es que debe su *conocimiento total de todo* y su *fuerza superior a todo*, solamente *a que es la más delicada de todas las cosas y lo más pura* (fr. 12), la más capaz en suma de deslizarse entre ellas, para, en primer lugar, dividirlas, y animarlas luego, sin peligro, no obstante, de mezclarse con ellas. Se comprende, pues, la decepción, tan fuertemente experimentada por Platón y por Aristó-

(1) *Ibid.*, A 66.—(2) *Ibid.*, A 58, 100 (Aristóteles).—(3) *Ibid.*, A 102, 113, 115 y sigs.—(4) Cf. sobre la historia de Hermotimos de Clazomena, que de vez en cuando perdía su alma, la nota de Diels, *ibid.*, A 58.

teles (1), de los que, con Sócrates, reprochaban a la antigua física, no alegar más que causas mecánicas, y que no hallaban en la filosofía del Espíritu sino una *máquina de teatro*, que se *pone en escena* en momentos difíciles, cuando se trata de explicar el origen del movimiento o la vida.

La primera distinción que aparece es la del éter ígneo y el aire, es decir, que se constituyen dos agregados, el uno de todas las semillas que tienen el carácter común de ser tenues, cálidas, luminosas, secas, el otro de todas las que son densas, frías, sombrías, húmedas; cada uno de ellos puede ser llamado, en algún sentido, infinito, pues contiene, agrupadas, un número infinito de semillas diferentes (fr. 1, fin. y 2). Al mismo tiempo se opera la colocación mutua de esos dos agregados, el segundo en el centro para formar la Tierra, el primero—donde se distinguirán poco a poco los astros—en la periferia. Hay, tal vez en la teoría de la constitución de los astros, una anticipación de las hipótesis de Kánt y de Laplace, lo mismo si las partes coaguladas y petrificadas de la Tierra tienden, por la aceleración del movimiento giratorio a *alejarse hacia fuera*, que si el torbellino circular atrae hacia sí por su fuerza masas pétreas arrancadas de la superficie de la tierra, y les comunica el fuego en que arde y las retiene en virtud de su extrema velocidad (2). De todos modos, los astros son *masas incandescentes* cuya naturaleza no difiere en nada de la de los cuerpos terrestres, como podemos ver comparando con nuestras rocas esas piedras, que, por un accidente cualquiera, caen, apagándose, a la superficie de la Tierra. Esta teoría habría sido sugerida a Anaxágoras, o confirmada, por la observación de la caída de un bóli-

(1) *Fedón*, 97 b y sigs.; *Metaf.*, A 3, 984b 17 y sigs.; 4, 985a 18 y sigs.—(2) Fr. 16 (cf. fr. 9) y A 71, 72, 42a.

do en Egos Pótamos hacia 468-6. ¿Por qué produjo escándalo? El pensamiento científico había dado antes otras señales de su libertad; pero en el asilo de la escuela y sin contacto con la conciencia popular. Hemos visto, además, cómo este escándalo debió ser atizado por las rivalidades políticas. Además, bueno será añadir que el deseo de reducir los cuerpos celestes a las proporciones de la experiencia condujo, por otra parte, a Anaxágoras a imaginar que la Luna no era mayor que el Peloponeso y que solo el Sol lo era bastante más. La reputación, en fin, que se le ha hecho de haber comprendido por primera vez la verdadera razón de los eclipses, es tal vez usurpada, sobre todo en lo que concierne a los de la Luna. Es por lo menos notable que conserva, a título de causa complementaria del fenómeno, esos cuerpos invisibles que había admitido Anaxímenes. En cuanto al problema de saber si creyó en la existencia de varios mundos, simultáneos o sucesivos, parece ser insoluble.

Sobre los puntos de vista biológicos o psicológicos de Anaxágoras, lo más interesante de retener es que, según él, en contraposición con Empédocles, lo contrario es conocido por lo contrario: no se siente el frío más que en contraste con el calor. Toda sensación es, pues, una alteración; de donde se sigue que es una pena, que se embota con el hábito, pero que se aviva si la excitación es demasiado intensa.

Históricamente, y en relación con las épocas de la filosofía y de la ciencia griegas, Anaxágoras señala un cruzamiento decisivo. No sacrifica nada de la herencia de los filósofos anteriores, ni el cualitativismo de los milesios, de Heráclito o de Empédocles, ni la negación del devenir de los eleatas ni esa combinación de su extensión con el número pitagórico que es el cuantitativismo de los atomistas, ni su mecanismo. Pero, por otra parte, abre las vías

a una filosofía nueva: al colocar, como lo hace, el sér en la cualidad, esforzándose por elevarlo de la sensación a la inteligibilidad, preparaba, en efecto, el pensamiento para constituir lo real con formas o ideales específicamente distintos. Además, al atribuir, aunque fuera de un modo incompleto, la causalidad eficiente al Espíritu, sugería la substitución de la causalidad mecánica y material por una causalidad ideal del fin y del bien. No sin razón, pues, apareció el último de los físicos naturalistas, a Platón y Aristóteles, como un precursor de la revolución socrática.

LIBRO III

LA CULTURA HUMANA

CAPITULO PRIMERO

ECLECTICISMO Y SOFÍSTICA

1.—Físicos eclécticos

Después del Eleatismo el esfuerzo de la Filosofía había sido modificar los términos del problema a que se habían dedicado los jónicos: en lugar de buscar cuál es la cosa única que deviene todas las demás, se preguntan qué pluralidad esencial puede conciliarse con la verdadera unidad del Sér y dar cuenta por medio de uniones y separaciones, de la apariencia del devenir. Los físicos de que nos vamos a ocupar, piensan, por el contrario, como si la crítica eleática no hubiera existido. El problema del devenir se plantea, en efecto, para ellos, como se planteaba para los filósofos que combatió el Eleatismo; su monismo es el de los viejos milesios. Son, pues, «reaccionarios». Pero, por otra parte, con el fin de dar a sus retornos eruditos hacia un pasado prescrito una apariencia de juventud, los colorean con préstamos hechos a las doctrinas recientes. Son, pues, al mismo tiempo, «eclécticos».

La doctrina de Tales fué restaurada, hacia la mitad del siglo V, por el samio Hipón, nacido, según se dice, en

la Magna Grecia y algunas de cuyas opiniones recuerdan, en efecto, con algunas diferencias, las teorías médicas de los pitagóricos. Parece haberse preocupado de cuestiones fisiológicas y embriológicas. No obstante, hay trazas de su cosmología y el único fragmento que nos ha quedado de él, sobre el origen marino de las fuentes, parece implicar que, como Tales, hacía descansar la tierra sobre el agua. Difícil es decir, en el estado de nuestros conocimientos, cuáles fueron sus innovaciones.

Salido de la escuela de Anaxímenes, joven contemporáneo de Leucipo y de Anaxágoras, Diógenes de Apolonia parece haber tenido más relieve como filósofo y como sabio. No es imposible que hubiera enseñado en Atenas. Además de su tratado *De la Naturaleza*, que contenía una *Meteorología* y una *Antropología*, había, probablemente, escrito un libro *Contra los sofistas*, es decir, sin duda, contra los físicos que habían abandonado la antigua tradición. En cuanto a él, si bien manifiesta preocupaciones de método y de forma que son de un sofista en el sentido estricto de la palabra (fr. 1), pretende pròbar que el cambio es inexplicable sin las transformaciones de un fondo único e inmutable de todas las cosas, y que debe ser tal que pueda dar cuenta de la estabilidad de su organización (fr. 2 y 3). Ahora bien; lo que mejor responde a esta doble condición es el principio de Anaxímenes, el aire; a condición, no obstante, de que se le dé el pensamiento y algunos de los atributos del Espíritu de Anaxágoras y que se le reconozca, en fin, una naturaleza divina, pero sin separarlo de la materia que organiza (fr. 5). El aire produce toda la diversidad de las cosas y de los mundos, en número infinito, por un proceso de rarefacción y de condensación, cuyo detalle es bastante obscuro. Es el principio del movimiento, puesto que es la eterna y universal movilidad; el principio común de toda vida, como lo muestra la necesidad

de la respiración, bajo formas diversas, de todos los vivientes, incluso los peces (fr. 4); el principio, en fin, de la inteligencia, puesto que es a su vez *lo que sabe muchas cosas* (fr. 3). La unión del aire con la sangre en el sistema vascular, sus movimientos recíprocos hacia el encéfalo o hacia la región torácica, el aflujo y la fijación del aire en un punto del encéfalo, le servían para explicar la sensación, el sueño, la distracción, el olvido y el recuerdo, la diversidad de la inteligencia entre los vivientes y entre los hombres. Circulando el aire por todo el cuerpo, cada órgano en condiciones anormales, realizará la función que le es propia y el pensamiento será tanto más sutil en cuanto ese aire-inteligencia sea más puro. Así se comprende toda la importancia del estudio de la circulación de la sangre en la biología de Diógenes y su descripción de las venas ampliamente citada por Aristóteles, es un notable testimonio de sus investigaciones anatómicas (fr. 6).

La tendencia ecléctica es todavía más manifiesta en un discípulo de Anaxágoras, Arquelao de Atenas, que una tradición considera como maestro de Aristóteles. Sigue en casi todo a Anaxágoras, pero desnaturalizando su doctrina en puntos esenciales. Así hace del Espíritu una mezcla, que substituye al proceso mecánico de separación y de rotación, y que distingue las cosas, un proceso de condensación y de rarefacción. Retocaba así a Anaxágoras con ayuda de Anaxímenes y de Diógenes de Apolonia, admitiendo, además, que el aire-inteligencia del último es precisamente la mezcla de que está constituído el Espíritu. Por consiguiente, las dos primeras cosas que se distinguen no pueden ser ya las mismas que en Anaxágoras: son, para él, el calor o el fuego, que es móvil y activo, y el frío o el agua, que es quieto y pasivo.

En cuanto a Ideo de Himera, que se menciona en este grupo, se le atribuye por conjetura totalmente gratui-

ta una opinión referida por Aristóteles, según la cual ciertos físicos habían admitido un principio primero de naturaleza intermedia, ya entre el fuego y el aire ya entre el aire y el agua. En verdad, nada sabemos de él ni de esos físicos.

II.—La sofística del siglo V

Hasta la mitad del siglo V, el pensamiento filosófico se había propuesto decir cuál es la realidad profunda o cuál es el sér verdadero del Universo visible. La reflexión sobre la conducta se realizaba por los poetas o por los legisladores, y sin que la Filosofía viera en ella uno de sus fines propios. Encerrada en el problema del devenir, consideró todas sus fases y ensayó todas las soluciones. Para continuar moviéndose en el callejón sin salida en que se había internado, vuelve, al rejuvenecerse, sobre las trazas de sus primeros pasos; se dedica al juego estéril de las construcciones eclécticas. Para que pudiera libertarse era precisa una revolución completa.

Esta revolución depende en parte de factores sociales y políticos. Después del fin de las guerras médicas, Atenas, colocada en el primer rango de los Estados griegos por el papel que había tenido en la lucha, organizó bajo su protectorado la Confederación de Jonia. A su política imperialista, corresponde en el interior de la ciudad—más poblada de metecos y de esclavos que de ciudadanos libres—una ruptura de la antigua unidad y un desequilibrio profundo. La tendencia democrática de la Constitución antigua se acentúa cada vez más, y la táctica de los hombres de Estado es aumentar cada día la soberanía popular y asalariarla para distraer de las fortunas antiguas o recientes la codicia de los ciudadanos pobres. La inestabilidad de tal régimen disimulada durante un tiempo por el

ascendiente personal de Pericles, se acusa con la guerra del Peloponeso. Las contrariedades no le impiden a Atenas, sin embargo, guardar, todavía por largo tiempo, su fuerza de irradiación y de atracción. A ella se viene de todas partes para ensayar la virtud de las ideas o las creencias nuevas. A medida que se relaja así el lazo colectivo, aumenta el desarrollo de la personalidad individual; cada cual quiere su propia libertad y tiende a ella con un apetito tanto más furioso en cuanto siente más desamparado el Estado; aspira a libertar, por la posesión del crédito político y de la riqueza, su poder personal de goce. En Atenas y en las ciudades en que influyó su prestigio, impera un individualismo tumultuoso y feroz.

Otro factor de la transformación que se opera entonces en el pensamiento, es de orden intelectual: es el progreso de la especialización científica y técnica, concomitante de la división de la técnica industrial o comercial. La filosofía hasta entonces estaba muy lejos de haberse desinteresado de la práctica, cuyas necesidades habían provocado sus primeras especulaciones. Es, además, su carácter más saliente haberse confundido con la investigación científica. Pero, por efecto mismo de su crecimiento, las aplicaciones acaban por separarse del árbol cuyo fruto habían sido y se siente el peligro de enlazar demasiado estrechamente la investigación especial con una doctrina general. El divorcio es más o menos radical, pero hay, en fin, especialistas: matemáticos como Enópides e Hipócrates de Chíos; astrónomos como Metón, el reformador del calendario ático; teóricos de la música o de la gimnasia; se escribe sobre Agricultura, sobre táctica, sobre perspectiva escénica, sobre las reglas de la estatuaria y aun sobre cocina. La Medicina, desde largo tiempo convertida en laica en las escuelas de Crotona, de Cirene, de Cnidos, de Cos, se erige definitivamente en disciplina in-

dependiente: el florecimiento de Hipócrates de Cos se coloca hacia 420 y la mayoría de los escritos de la colección hipocrática, entre los cuales es difícil discernir la obra personal de este gran hombre, pertenecen, sin duda, a la segunda mitad del siglo V. Es también el tiempo en que se constituye la Historia: Herodoto acaba su obra hacia 430, y Tucídides es un discípulo de los sofistas. En suma, sin insistir más, todo lo que era habilidad personal o receta secreta de escuela es entregado al dominio público y se convierte en objeto comunicable de una enseñanza separada.

Ahora bien; este desarrollo de la tecnicidad especial planteó, en primer término, los problemas de método y el aspecto formal del saber. Desde el momento en que la competencia deja de ser considerada como talento innato o tradición privilegiada, se reflexiona sobre la técnica de la técnica, lo cual prepara la reflexión sobre el método mismo del pensamiento y de la Filosofía. Por otra parte, esta técnica general del saber parecerá destinada a proporcionar al individuo que tiende a emanciparse de la tutela del Estado y de la religión, los principios según los cuales organice, en vista de la felicidad, su existencia y la del Estado. Los problemas de la esencia de la felicidad individual y de sus condiciones, o de la constitución de la sociedad, se convierten, así, en objeto de discusión filosófica. Una última consecuencia del mismo movimiento, es una tendencia más marcada del espíritu a interrogarse sobre su poder y sobre la parte que puede reclamar en la representación de lo real y en la determinación de la conducta. Es el florecimiento del pensamiento crítico razonador, que somete a examen la opinión colectiva para substituirla, ya con tesis individuales y contingentes, ya con una trabazón de conceptos que aspiran a la necesidad y universalidad. Así, en lugar de la naturaleza, el hombre se

convierte de todos modos en el centro de la especulación. Bajo diversos aspectos un «humanismo» en el sentido más amplio que este término pueda recibir, sucede al «naturalismo» de la filosofía anterior.

Esta revolución, que significa el advenimiento de una filosofía, didáctica o abstracta y lógica, perjudicó tal vez al desarrollo de las ciencias experimentales, alimentado por el naturalismo. Debemos reconocer, no obstante, que los esfuerzos de ésta en el sentido de la investigación positiva fueron recogidos por los sabios especialistas y que el problema sería más bien saber si la especialidad y la autonomía de las ciencias es un mal o un bien. Es incontestable, por otro lado, que la filosofía anterior contenía los gérmenes de la que la siguió: los pitagóricos, Anaxágoras, los mismos atomistas, en algún sentido, estaban en el camino de una representación formal de las cosas; la dialéctica procede de los eleatas; el Pitagorismo había dado ya al hombre la preocupación de su destino y de su salvación personal. En fin, las tendencias propias de la física antigua no desaparecen totalmente. Pero, donde subsisten, no constituyen el tronco de la Filosofía, sino solamente una de sus ramas.

Los principales actores de la revolución que se lleva a cabo en la orientación del pensamiento hacia la mitad del siglo V, fueron a la vez los sofistas y Sócrates. A pesar de la tradición, en algún sentido bien fundada, de su antagonismo mutuo, no hay en modo alguno paradoja en considerarlos como colaboradores de una misma obra.

Observaremos, por lo pronto, que al representarnos los sofistas como falsos filósofos, por oposición al que lo es verdaderamente, nos apoyamos en la tradición misma, cuyo valor histórico es un problema. Los sofistas, en el lenguaje del siglo V y del principio del IV, son los que, en su tiempo, denominará Descartes, los «doctos», hombres

que, como Homero, Hesíodo, Solón, los Siete Sabios y Pitágoras, pasan por ser los depositarios de la sabiduría, o bien, especialistas, maestros de palestra, músicos, rapsodas, matemáticos, médicos que, habiendo constituído en disciplina una habilidad particular, se lisonjean de enseñarla a los demás (1). Incidentalmente, puede emplearse el término con una intención ofensiva, pero esto ocurre precisamente cuando designa a Sócrates y los socráticos. Así, pues, cuando damos al término una acepción perorativa aplicándolo determinadamente a ciertas personas, adoptamos un uso particular, que no se generalizó hasta más tarde y que procede de Platón y de Aristóteles. Ahora bien, en el primero, no es constante y en el segundo lleva consigo una distinción importante, la del sofista, que se propone adquirir gloria y riqueza, y la del *erístico* o disputador, que busca solamente tener la ventaja en la discusión, reduciéndose en el fondo ambos a uno (2). Correlativamente, podemos preguntarnos si a veces los sofistas, que figuran en los diálogos de Platón a título de contemporáneos de Sócrates no ocultan determinados adversarios del mismo Platón. Además, su testimonio, como el de Aristóteles, es el de un enemigo de la Sofística. Por otra parte, el resto de nuestros testimonios no son, en general, independientes de estos dos: derivan de ellos y no permiten la comprobación. En cuanto a los resúmenes o a los fragmentos de los libros que nos han sido conservados de los que llamamos los sofistas, son a menudo—cuando la atribución no es caprichosa—sospechosos de ser composturas o, sobre todo en Platón, imitaciones. Además, nos ilustrarían muy medianamente sobre la personalidad misma de sus autores.

Sea lo que fuere de estas dificultades, existe un catá-

(1) Cf. II, 1075 y sigs. (tr. fr. II, 180-182) y el texto de Arístides, LXVIII, c. 73 b, 1.—(2) *Top.*, VIII, 11, 162ª [illegible]; *Sof. el.*, 11 171ᵇ [illegible]

logo general de los sofistas. Según Platón, el primero que tuvo la idea de intitularse *sofista*, con la significación de profesor de sabiduría, pues éste es su *arte* o su especialidad, es Protágoras de Abdera. Más viejo que Sócrates en unos veinte años, había muerto ciertamente ya en el momento del proceso de éste. ¿Fué su carrera, como asegura Platón, una sucesión de éxitos? ¿O es preciso dar fe a una tradición que parece venir de Aristóteles y según la cual, hacia el fin de su vida había sido en Atenas acusado de impiedad, escapando a la muerte por la fuga? No conocemos ningún lazo de dependencia entre Protágoras y Gorgias de Leontium, Sicilia. En 427 va a Atenas como embajador de sus conciudadanos para pedir la asistencia de la República contra los siracusanos. Su reputación de retórico, ya grande en Sicilia, se dice que halló una brillante y fructuosa consagración. Volvió, sin duda, más de una vez y contó entre sus discípulos, además de Isócrates, a Tucídides, Esquines, el rival de Demóstenes, Critias, el poeta Agatón, etc. Cuando murió casi centenario (entre 380 y 370) en Tesalia—tal vez en la corte de Jasón, tirano de Feres—la gloria y la fortuna que había adquirido en el ejercicio de su profesión eran considerables. La reputación de Pródico de Ceos no parece haber sido inferior a la de los otros dos. Como Ceos no estaba lejos de Atenas, podía hacer allí largas estancias y para que Aristófanes hablara de él como lo hace en *Las nubes* y en *Los pájaros*, debía ser una figura conocida de todo el mundo. Un poco más viejo tal vez que Sócrates vivía todavía cuando se incoó el proceso contra este último. Lo mismo ocurre con Hipias de Elis, que parece ser, por otra parte, un poco más joven que los precedentes. Es un tipo pintoresco de virtuoso enciclopédico, como los produjo el Renacimiento italiano, y no es tal vez todo caricatura cuando Platón pinta la parada de Hipias ante los mostradores de los cam-

bistas, exponiendo a los mirones que, cuando fué a Olimpia, todo lo que llevaba encima, su manto, su túnica, su rico cinturón bordado, su calzado, su sortija, su sello, sus vinajeras, su almohaza, todo era obra suya (*Hip.*, II, 368 b-d).

La personalidad de algunos otros es más difícil de determinar. Así, desde la Antigüedad se vacila sobre la identidad de Antifón el *Sofista* y de Antifón de Ramnus, escritor de alegatos, o «lógografo», retórico y hombre político que tomó una parte activa en la constitución del gobierno aristocrático de los Cuatrocientos (412-1). No parece que se haya aportado ninguna razón decisiva para distinguirlos; no hay nada sorprendente, como veremos, en que el mismo hombre, siendo lo que, según se dice, fué Antifón de Ramnus, fuera también un especialista de la mántica y de la interpretación de los sueños, se dedicara, además, a profesor de Física y de Geometría, y hubiera escrito, en fin, sobre moral y política (1). Hay, igualmente, alguna incertidumbre sobre el personaje Trasímaco de Calcedonia, que figura en el libro I de *La República* como un disputador fogoso y brutal, mientras que, por otra parte, en el *Fedro* de Platón y en Aristótcles, como un maestro capaz de manejar con seguridad todos los *recursos* del arte oratorio, que analiza, reúne y clasifica en la *Suma* más exacta y más completa que se hubiera compuesto hasta entonces, como un escritor circunspecto y un artista de hermoso estilo. El cuidado que pone en evitar el hiato parece indicar, además, que pertenece a la segunda generación sofística y que está más lejos de Sócrates que de Isócrates o de Platón.

A propósito de los dos protagonistas del *Eutidemo* se ha planteado el problema de los seudónimos platónicos.

(1) Es la opinión de M. Alfredo Croiset, *Revue des Etudes grecques*, XXX (1917). H. Diels, por el contrario (LXVIII, cap. 80), distingue entre los dos.

Esos sofistas, Eutidemo y Dionisodoro, son hermanos, nativos, se cree, de Chíos, desde donde emigraron hacia Turium. Son hombres que lo saben todo y que pueden enseñarlo todo, la práctica como la teoría, logógrafos y retóricos, sutiles inventores de la lucha sin objeto, antes de refutarlo todo perpetuamente, lo verdadero, como lo falso. Después de haber sido primero en Atenas profesores de táctica y de toda esgrima, enseñan, hoy, una manera *de exhortar* a la filosofía y a la virtud (273 d-275 a, 278 cd). Tienen, además, un medio infalible de cerrar la boca a quienquiera que sea : decir que nada es nada, no pudiendo en efecto, ser *distinto* de lo que es (303 d e). ¿No quiso Platón juntar aquí en un esquema caricaturesco, pintoresca simetría del análisis del *Sofista,* todos los rasgos al azar dispersos? Es más : ciertos rasgos de la figura de los dos hermanos parecen referirse a la polémica de Antístenes y Platón. La pareja del *Eutidemo* simbolizaría así, pues, este parentesco de la sofística y la erística que señalaba por su parte Aristóteles. Si hay a menudo coincidencia entre la *Refutación de los argumentos sofísticos* de este último y el *Eutidemo,* es que de una y otra parte se considera a los opositores socráticos, como siendo, en relación con la Academia y con el Liceo, lo que fueron los sofistas con respecto a Sócrates. Es posible que haya ahí alguna verdad. Pero, si bien es probable que Platón sea la fuente de la única mención que tenemos de Dionisodoro (Jenofonte, *Mem.*, III 1, 1), en cambio, la existencia real de Eutidemo como autor de argumentos capciosos, es incontestablemente atestiguada por Aristóteles (1).

En un segundo plano de esta revista podían figurar todavía Eveno de Paros y Jeníades de Corinto, que parece enlazarse con Gorgias, así como Protágoras, Polos de Agri-

(1) *Sof. el.*, 20 177b 13; *Ret.*, II 24, 1401a 16. Cf. PLATÓN, *Crat.*, 386 d.

gento, un discípulo del primero, Licofrón, al cual se atribuyen de ordinario ciertas objeciones contra la descomposición del verbo en predicado y cópula (1). Políxenes, que habría inventado el argumento del *tercer hombre*, Protarco, el interlocutor del *Filebo*; los retóricos Teodoro de Bizancio y Alcidamas, el rival de Isócrates, son, con mayor seguridad todavía que Licofrón, sofistas de la segunda generación.

Si, en fin, ser sofista es un oficio, no podemos en rigor comprender en este catálogo hombres que no son maestros del arte sino políticos formados en su escuela: ni Critias, el pariente de Platón, que fué uno de los Treinta Tiranos, gran señor y escritor del cual quedaron extensos fragmentos en verso y en prosa, amigo de atrevimientos que no pasan de ser verbales; ni este misterioso Calicles del *Gorgias*, en el que Platón el aristócrata quiso descubrir el reverso de un demagogo y del cual no se puede probar que sea un personaje ficticio.

Ha llegado el momento de tratar de destacar algunos rasgos colectivos, por los cuales pueda justificarse la agrupación bajo un mismo vocablo de individuos que no están enlazados entre sí por ninguna tradición de escuela.

En primer lugar, la sofística del siglo V representa un conjunto de esfuerzos independientes para satisfacer, por medios análogos, necesidades idénticas. Estas necesidades son las de un tiempo y un país en que todo ciudadano puede tener una parte en la administración o la dirección de los asuntos de la ciudad y que sólo deberá la preponderancia de su acción personal a la palabra; en que la concurrencia de las actividades individuales multiplica los con-

(1) Según An., *Fis.*, I 2, 185b 25 a 27. Pero es preciso notar, por una parte, que Simplicio (*Fis.*, 91[29], 92[29]) y Filopón (*Fis.*, 49[19]) refieren esta concepción a Menedemo y a la escuela de Eretría, y que, por otra, D. L. II, 140, menciona un libro de un Licofrón sobre Menedemo.

dictos ante los tribunales populares; en que cada cual, en fin, quiere afirmar a los ojos de todos la superioridad de su *virtud* (ἀρετή), es decir, de sus talentos y de su aptitud para gobernar su vida y la de los demás. Ardor de pensamiento y apetito de goce, ambición de dominar y de libertar su propia actividad, curiosidad exuberante y superficial, unida a una agilidad robusta y a una finura penetrante, entusiasmo y versatilidad, tales son, de otra parte, los caracteres del medio social y, sobre todo, de una juventud que aspira a utilizar lo mejor que pueda las ventajas que posea de fortuna o de nacimiento. Tiene, pues, necesidad de maestros que le enseñen el arte del éxito individual en la vida social ahorrándole las lentitudes y las decepciones de la experiencia. Los sofistas son, en principio, profesores de este arte; enseñan la ciencia del *buen consejo* en los asuntos privados o públicos, es decir, la *virtud*, en el sentido preciso que acaba de ser definido, y el medio de *convertirse en superiores* a sus competidores.

Siendo la necesidad a que responde su enseñanza una necesidad de todas las ciudades democráticas, van de ciudad en ciudad en busca de alumnos que les esperan. He ahí por qué no hay escuelas sofísticas, pues una escuela supone al contrario que los alumnos vayan hacia un maestro, que tiene una residencia fija en algún lugar. Por otro lado, mientras la contribución pecuniaria del discípulo sirve únicamente para la conservación y la prosperidad de la escuela, el sofista saca de ella un provecho personal. Proporciona la remuneración, según se trate del «curso» completo o de una sola lección y según sea privada o pública. Como cualquier hombre de oficio, con gran escándalo de Platón y de Aristóteles, mide, según sus beneficios, la extensión de su influencia espiritual.

¿Qué dan los sofistas a sus discípulos a cambio de esta retribución? Pronuncian ante ellos *discursos aparatosos*

(ἐπιδεικτικοὶ λόγοι), muestras de su talento y de lo que se jactan de enseñar. Con un interés de reclamo, los días de las grandes asambleas panhelénicas, estas «audiciones» eran, sin duda, gratuitas y los libros que publicaban no tenían tal vez otro fin, en muchos casos, que extender la propaganda. El tema sobre el cual versaban esos discursos era alguna cuestión de Filosofía o de política, de carácter muy general, el panegírico de una ciudad, una oración fúnebre, una disertación sobre el valor moral de algún personaje ilustrado por los poetas, Heleno o Palamedes, por ejemplo. Algunas veces gustaba de manifestarse sobre algún asunto frívolo en fantasías entretenidas: elogio de los pavones, de los ratones o de los gusanos de seda, de la sal o de los pucheros, etc. Retórico, el sofista es, además, maestro de retórica: después de haber dado ejemplos del arte de hablar y escribir con orden, elegancia y corrección sobre todos los temas posibles, enseña este arte. Pero, suponiendo el ejercicio de este arte una diversidad prodigiosa de conocimientos, se dedica a reducirlos a temas generales o, como se dirá más tarde, a lugares comunes; temas morales o psicológicos proporcionados por la lectura de los poetas, temas políticos, temas judiciales, de los cuales dió Antifón notables análisis. Para lograrlo deberá poseer, pues, un saber enciclopédico, teniendo en cuenta los gustos del público y los problemas de moda: será con predilección paradójico en Filosofía; en Matemáticas se dedicará a la cuadratura del círculo (Hipias y Antifón), mientras que en Física simplificará por confusión y será ecléctico. Por otra parte, para dominar este vasto saber, completamente formal, busca un método también formal. En relación con el objeto de la enseñanza sofística, la mnemotecnia de Hipias constituía, pues, un descubrimiento capital. En resumen, a la antigua educación, tradicional y puramente cívica, los sofistas quisieron sobreponer, no sin

peligro para aquélla, una enseñanza más amplia, tendiendo en derecho a la universalidad, libertada de las tradiciones y válida para todos los hombres. Ni *pedagogos* en el sentido griego de la palabra, ni filósofos de escuela, quisieron ser profesores. Señalan una etapa en la historia de la educación.

¿Cuáles son, de un modo más preciso, el espíritu y el método de su enseñanza? Siendo su objeto armar al discípulo para todos los conflictos de pensamiento o de acción cuya ocasión pueda proporcionarle la vida social, su método será esencialmente la *antilogía* o la controversia, la oposición de las tesis posibles en relación con ciertos temas, o *hipótesis* convenientemente definidas y clasificadas; se trata de aprender a *criticar* y a *discutir*, a organizar una *justa* de razones; el sofista no es tal vez un disputador, pero enseña a su discípulo a serlo. Poco importa, por otra parte, que la oposición se produzca entre dos largos discursos o entre preguntas y respuestas en una conversación. Este método es la ejecución práctica de la concepción heraclítea de un contraste dinámico entre los juicios sucesivos, así como de la argumentación, por medio de la cual hacía aparecer Zenón la oposición estática de los juicios simultáneos sobre las nociones fundamentales de la experiencia. Ahora bien: el Heracliteísmo proporciona a Protágoras su base teórica, y el Eleatismo a Gorgias (1). La presencia en la obra de Protágoras de *Controversias* y de un *Arte de disputar*, muestra, en él, el iniciador de este método de formación intelectual.

Un ejemplo significativo nos ha sido conservado en un pequeño escrito anónimo del fin del siglo V, trabajo de escuela sucinto y sumario: *Dobles razones* (διπλοὶ λόγοι, titu-

(1) Es lo que parece indicar Platón, *Fedón*, 90 a b, y *Fedro*, 261 de Cf. *Sof.*, 232 d-233 a, 225 b c.; *Protag.*, 329 b, *y al.*; *Teet.*, 167 d; *Rep.*, VII, 539 b c.

lado antes διαλέξεις) (1). El autor considera sucesivamente nueve temas sobre los cuales los filósofos no estaban de acuerdo y algunos de los cuales—preciso es notarlo—son los temas sobre que versa también la conversación socrática: el bien y el mal; lo bello y lo feo; lo justo y lo injusto; lo verdadero y lo falso; locura y sabiduría; ignorancia y saber; la ciencia y la virtud ¿pueden enseñarse? ¿Las magistraturas deben atribuirse a la suerte o a la capacidad? El hombre mejor capacitado para hacer la ley y aplicarla es el dialéctico, porque conoce todas las oposiciones; la mnemotecnia es la más hermosa de las invenciones. Estos temas dan motivo a hablar en pro y en contra; es la materia de un «ejercicio». Así, por ejemplo, sobre el bien y el mal se puede decir que su oposición es esencial o que es solamente relativa a la diversidad de los individuos y de las circunstancias en que cada uno se halla sucesivamente. El discípulo se pronuncia por la segunda tesis y la prueba por medio de ejemplos; es un mal, cuando no se tiene resistencia física, no saber resistir a las pasiones, pero es un bien para aquel cuyo comercio consiste en favorecer la intemperancia de los demás; la enfermedad es un bien para el médico, la muerte para el mercader de sepulcros, etc. Subsiste, no obstante, la otra tesis y sin ocuparse en saber cuál es en sí misma la *esencia* (τί ἐστι) del bien y del mal, el discípulo se dedicará esta vez a probar que son distintas. Interrogando a un supuesto partidario de la otra tesis, lo pone en contradicción consigo mismo: «¿Eres bueno para con tus padres?—Sí.—Entonces, no siendo para ti distinto el bien y el mal, eres malo para con ellos», etc.

Por este ejemplo vemos que el método antilógico es para los sofistas un método para aprender a inventar me-

(1) LXVIII, cap. 83.

cánicamente, sobre todo problema, las ideas que han de nutrir el discurso hablado o escrito y que el resorte principal de este método es la oposición de los juicios. Así, lleve o no este título, el sofista es siempre un profesor del arte de hablar o de escribir, un maestro de retórica.

Esta técnica de la *persuasión* que enseña, no es especial más que en apariencia. En realidad, tiene una significación universal: sin ella, las prácticas verdaderamente especiales, política, medicina, etc., carecerían de valor y de eficacia. Ahora bien, si la retórica posee esta supremacía, es justamente porque enseña a poner en ejecución los procedimientos de la *antilogía*. Esta proporciona un esquema uniforme de la construcción del discurso. Sobre este esquema, según la ocasión y el tiempo de que se disponga, se podrán colocar pocas o muchas palabras. En todo caso, estando siempre a la disposición del discípulo, éste estará en condiciones de improvisar sin haber trabajado el asunto. Gorgias e Hipias solicitaban del público esta prueba decisiva de su arte. En cuanto al mecanismo empleado, aparece claramente en la *Oración fúnebre*, pronunciada por Gorgias en honor de los muertos de la guerra, o en el discurso de Agatón en el *Banquete* de Platón: *¿Había algo ausente de esos hombres*, decía Gorgias, *que no debiera estar presente en los hombres? ¿Y qué había, además, de presente en ellos que no debiera estar presente?*, etc. Vaivén de palabras antitéticas y frases que se equilibran, tal es el procedimiento, según el cual, el pensamiento, descomponiéndose, se desenvuelve en el vacío y en un plano completamente formal.

Suponiendo, en fin, las oposiciones verbales, una exacta distinción de los términos, es natural que los sofistas, especialmente Protágoras y Pródico, insistieran en la necesidad de definir las palabras con precisión y de emplearlas con propiedad. Hay ahí, además, un medio de sacar a luz

ideas y de nutrir el discurso. La lectura comentada de los poetas no servirá sólo para proporcionar temas de discusión; ejercita, además, en el estudio analítico de la expresión.

Los sofistas pusieron todo su esfuerzo en el perfeccionamiento de este formalismo verbal; pero, permanecieron indiferentes a las ideas. El espíritu de su enseñanza, exige, en efecto, que personalmente no tengan doctrina, sino que muestren cómo todas pueden ser defendidas, tanto las más comúnmente recibidas como las más paradójicas y escandalosas, reservando, sin duda, éstas para auditorios restringidos y discretos, mientras que, por prudencia comercial, daban a las demás la publicidad más abierta. No es preciso, en efecto, únicamente por diferencias entre las conciencias explicar las notables divergencias de actitud que manifiestan, en relación con la moralidad, las expresiones, más o menos directas, de la enseñanza o de la educación sofística. Se deben, tal vez, en su mayor parte a que consideramos sucesivamente los términos de una *antilogía*, ya en que los maestros deseaban publicar para frustrar las enemistades, ya en lo que no ostentaban, pero que sus adversarios, para desacreditarlos, les atribuían a ellos o a sus discípulos. De hecho, las bravatas de Trasímaco, en el libro I de *La República*, o de Calicles en el *Gorgias*, no se parecen en nada ni a ese fragmento sofístico anónimo que se halló en el *Protréptico* de Jámblico y del cual es el discurso de Calicles la exacta contradicción, ni a los fragmentos del sermón edificante de Antifón sobre la *Concordia*, ni aun al breve discurso moral de Hipias en el *Protágoras* (1). Así, cuando, en *Las nubes*, habla Aristófanes de esos dos discursos que opone entre sí como dos gallos de combate, la educación nueva, y de su arte de

(1) *Ibid.*, c. 82: c. 80, sobre todo fr. 58 y sigs., 61. PLATÓN *Prot.*, 337 c-e.

hacer aparecer *más débil* al que es realmente *más fuerte* o, dicho de otro modo, de dar a lo Injusto la ventaja sobre lo Justo, fácil le es hacer a Sócrates responsable de esta educación; pero lo que pinta a lo vivo es el método inaugurado muchos años antes de Sócrates por Protágoras.

Por lo demás, uno de los principales medios de que usaban los sofistas para hacer aparecer automáticamente una *antilogía*, la vieja distinción del punto de vista de la *naturaleza* y el de la *convención* o de *la ley*, era eminentemente propicio a la táctica profesional de los maestros: el primero les servía ya para presentar bajo un velo mítico los más peligrosos atrevimientos, ya para justificar los principios de la conservación social. Si bien trabajaban así para destacar la ley no escrita y el derecho natural, es posible dudar que fuera más que con un interés formal y dialéctico. No se podría decir lo mismo de su contribución al estudio de las artes y de las ciencias. Su fin es poner al discípulo en estado de afectar competencia, ya para discutirla, ya para prestarle apoyo, y aparecer como conocedor ante los técnicos. Tal habría sido, según Platón (*Sof.*, 232 d-233 a), el fin del escrito de Protágoras *Sobre la palestra*. Tal sería también, pero en el sentido de la apología, el del breve tratado *Del arte*, es decir, de la Medicina, que forma parte de la colección hipocrática, tratado muy rico en puntos de vista interesantes y cuyo carácter general y metodológico está, no obstante, en el espíritu de la Sofística. La *polimatia* de un Hipias no es más que una erudición de fachada, cuya base, la mnemotecnia, le da su verdadera significación, y cuyo objeto es preservar al discípulo de ser sorprendido jamás de improviso. Igualmente, las proposiciones físicas que se refieren a Gorgias, y en que la influencia de Empédocles es manifiesta, o a Antifón, cuyo eclecticismo es muy amplio, las especulaciones matemáticas de este último o de Hipias,

todo da testimonio, no, como se ha dicho a menudo, de un cultivo positivo de la Ciencia, sino de la necesidad, para una empresa de educación que quiere triunfar, de no excluir enseñanzas que tienen el favor, aunque sea pasajero, del público. Protágoras, siempre cuidadoso de mantener la educación en el terreno más general de la antilogía, hacía problema del principio mismo de la abstracción y de la exactitud geométricas: la tangente no toca a la circunferencia en un punto, decía, sino en una longitud y aun en un plano (1). Del mismo modo, en fin, el que Pródico discutiera la exactitud del vocabulario médico (2) puede significar solamente que aplicaba su famoso método de semántica a la crítica de la competencia médica.

Es verosímil que no haya tampoco ninguna real originalidad de pensamiento en lo que sabemos de las especulaciones morales y políticas o teológicas de los sofistas. Cuando, por ejemplo, Menón, el discípulo de Gorgias, define la virtud, sin duda, según el Maestro, por una enumeración de todas sus variedades (3), no hace más que establecer el plan de un desarrollo oratorio. ¿Qué es el mito de Protágoras sobre el origen de las sociedades humanas(4) sino una apología de la democracia ateniense, al mismo tiempo que de la Sofística? Si, en efecto, Hermes distribuyó igualmente a todos los hombres el honor y la justicia, todos deben poseer iguales aptitudes para usar de estos bienes, aprendiendo el arte de administrar bien sus propios asuntos y los del Estado. ¿Puede haber, por otra parte, un ensayo serio de crítica religiosa en la interpretación nominalista que daba Pródico de la creencia en los dioses? Estos no son, decía, sino los nombres dados por los hombres a los objetos naturales más útiles a su

(1) Ar., *Metaf.* B 2, 997b 35 y sigs.—Z, LXVIII, c. 77, B 4.—(2) Platón, *Menón*, 71 d-e.—(4) *Protág.*, 320 c-323 a.

vida o más familiares: la religión ha salido de los ritos y de las fiestas ligadas al trabajo del campo (1). Idea interesante, pero que, indudablemente, no valía, a los ojos de su autor, más que como una tesis, a la cual hubiera proporcionado el contraste necesario el mito de Hércules. No son, tal vez, más que los restos de una antilogía. *De los dioses*, escribía ciertamente Protágoras, *no es posible saber si existen o si no existen* (fr. 4). Pero es difícil creer que este viejo aventurero de la antilogía se haya detenido, en su larga carrera, en este agnosticismo. De una manera general no parece que hubiera en los sofistas un prejuicio antirreligioso, como en su contemporáneo Diágoras de Melos.

En cambio, lo que hay en ellos de verdaderamente positivo, es todo lo que concierne al estudio de las formas del pensamiento y del discurso; sus trabajos sobre la retórica, especialmente en Antifón, que es al mismo tiempo un *logógrafo*, o en Trasímaco, sobre la retórica judicial y la psicología de los caracteres, las situaciones, los medios mímicos de expresión que lleva consigo; su contribución a la precisión del lenguaje, así como a la gramática general: Protágoras, en especial, había estudiado particularmente la distinción de los géneros, la de los tiempos y modos verbales y las diversas especies de proposiciones.

Queda la especulación propiamente filosófica; no la hallamos—y con un carácter diferente—más que en Protágoras y en Gorgias. No nos ha quedado del libro del primero *La verdad* o también *Discursos contundentes* (καταβάλλοντες) más que una fase muy significativa por sí misma y cuyo desarrollo, resumido por Sexto, concuerda, a grandes rasgos, con todo lo que dijeron sobre este asunto Platón y Aristóteles. Es la fórmula de una teoría del conocimiento: *El hom-*

(1) LXVIII, cap. 77, B 5.

bre es *la medida de todas las cosas, del ser de las que son, del no ser de las que no son.* He ahí su interpretación más clara y más coherente. La sensación es individual y contingente, es, como diríamos nosotros, un fenómeno totalmente subjetivo: el viento no es frío más que para mí y en el momento en que tengo frío. El objeto de la sensación no *es*, propiamente hablando, más que en esta medida: pero verdaderamente *deviene* sin cesar. Todo es, en efecto, movimiento y cambio incesantes: este hombre, que llamamos el mismo, es siempre otro; sabe y no sabe; sus recuerdos son otros tantos estados nuevos; no es uno, sino infinita pluralidad. Poco importa que se considere una sola conciencia o varias de acuerdo; lo único que constituye la medida de lo real, es la individualidad transitoria del estado de conocimiento; poco importa que se considere el hombre, el cerdo o el cinocéfalo; lo que importa es disolver la unidad y la identidad del individuo para adaptarla a la infinita multiplicidad y a la movilidad del devenir. ¿Es esto decir que no haya sabiduría ni hombre sabio? En modo alguno. Es indudable que no hay error, pues no podríamos representarnos otra cosa que lo que nos representamos en un momento dado. Pero hay representaciones que *valen más* que otras. Así es sabio el médico que, por medio de drogas, substituye las representaciones mejores, las del hombre sano, a las peores, las del enfermo; y más todavía el sofista, o el orador que ha formado, que, por la educación individual o política o por la persuasión, operan un cambio análogo, pero de mayor importancia. Lo que se llama impropiamente verdadero, es lo que en un determinado momento y en ciertas condiciones es aprovechable y saludable (1).

(1) Según esta curiosa «apología» de Protágoras, *Teetetes*, 166 a-168c (cf. 152 ab), cuya exactitud e imparcialidad subraya Platón. Cf. LXVIII, cap. 77, A 19 y 17 fin (Aristóteles).

Así, sobre el Heracliteísmo, en contraste con el Eleatismo (1) y aun tal vez con el pensar de Meliso, totalmente conforme con el sentido de su conocida oposición al racionalismo geométrico, habría fundado Protágoras una teoría del conocimiento resueltamente empirista y relativista, capaz de dar sus títulos al método sofístico de organización práctica de la experiencia. Sería el bosquejo grosero de una doctrina pragmatista y humanista: a los juicios de existencia, substituye los juicios de valor y no concibe la verdad más que bajo la forma instrumental. Pero, este relativismo fenomenista y subjetivista, se dice, sería anacrónico y contrario a la tradición antigua de un relativismo objetivista y realista. Esta segunda interpretación de la teoría de Protágoras se funda en otra tesis que se le ha atribuído: el devenir es universal y sin tregua, nada *existe* ni *es* de un modo permanente sino que todo resulta del *encuentro* de dos clases de movimientos, infinitamente variados y con todos los grados de la velocidad, uno de los cuales viene del objeto y produce la cualidad sensible, al mismo tiempo que el otro, que viene del órgano, produce la sensación; la acción no existe sino en relación con la pasión y no hay cosas determinadas más que en y por la relación (2). Pero, por razones que veremos más tarde, no parece que la tesis que sirve de base a esta interpretación y que Platón atribuye muy vagamente a Protágoras, pueda serle históricamente atribuída. Para él, por consiguiente, no habría enlace analítico entre el fenómeno y el sér, ni aun siendo incognoscible.

En Gorgias, la especulación filosófica no parece haber sido más que la ocasión, para un maestro de retórica, de dar un testimonio brillante de su virtualidad y del poder

(1) *Ibid.*, B 2.—(2) Según Sexto, *H. P.*, I, 216-219 y Platón, *Teet.*, 152 c. y sigs. v., sobre todo, 156 a-157 c. Interpretación de Lll, 23-29. Cf. aquí, pág. 230 y 231.

de su arte. Su tratado *Del no-sér* tiende, en efecto, a mostrar cómo la dialéctica de los eleatas puede, por sutiles y persuasivas razones, volverse contra ellos (1). Nada existe, dice Gorgias, ni el Sér uno, eterno, absoluto, pues excluye todas las condiciones de la experiencia, ni una relación de lo uno a lo otro como de un atributo a un sujeto, pues será una negación recíproca que, aislando absolutamente los dos términos o, por el contrario, confundiéndolos, condenaría en todo caso el juicio y la predicación. Supongamos, no obstante, que algo exista; no será, por lo menos, cognoscible, pues lo real de lo sensible no es inteligible, e inversamente, lo concebible se revela a menudo como inexistente. Es más, aun admitiendo que lo que existiera fuera cognoscible, no podríamos, en fin, comunicar el conocimiento a los demás, pues el lenguaje no hace más que simbolizar, por medio de signos arbitrarios, las cosas que pretende explicar, y por otra parte, no teniendo las palabras exactamente el mismo sentido para el que habla y para el que escucha, desdoblan las cosas. No hay, pues, ideas generales, ni aun nombres comunes: Gorgias va hasta el fin de las exigencias del nominalismo. En suma, un ensayo de nihilismo radical, que no es en el fondo más que un juego sabio y una acrobacia dialéctica.

Por muchas que hayan sido sus debilidades y sus taras profundas la obra de los sofistas del siglo V no debe ser despreciada. Es indudable que su método es formal, vacío frecuentemente de pensamiento personal y de sinceridad. No obstante, el esfuerzo mismo de un pensamiento que juega construyendo paradojas, aun contra sí mismo, puede no ser enteramente estéril; y, en efecto, los sofis-

(1) Según el *De Melisso, Xenophane et Gorgia*, 5. 6, y Sexto, *M.* VII, 65-87. Cf., en la *Helenia* de Gorgias, al fin del § 13.

tas fueron, accidentalmente, iniciadores. Por otra parte, no cabe duda que trabajaron en la universalización de la cultura general, arrancándola al cerco de las viejas escuelas, cuya transformación prepararon así. Además, por su crítica de las competencias, limitándose a considerar las ciencias desde fuera, llegaron a estudiar sus métodos, siendo así los promotores de la epistemología. Fueron, finalmente, a su vez, los creadores de un método de expresión del pensamiento, y contribuyeron, sin duda, en el terreno del puro empirismo, pero realmente por la retórica y la gramática, a la obra que proseguirán Platón y Aristóteles, la constitución de una lógica.

CAPITULO II

SÓCRATES

La actividad de Sócrates empezó a ejercitarse, en competencia con la de los sofistas, cuando el éxito de éstos era ya grande. Se ejerció en el mismo medio social, respondiendo a las mismas necesidades intelectuales y morales. Sus procedimientos fueron, exteriormente al menos, tan semejantes a los de los sofistas que Sócrates pudo parecerle a Aristófanes, e, indudablemente, a muchos otros de sus contemporáneos, que representaba mejor que nadie el espíritu sofístico. Platón mismo, cuando trata de definir al sofista, nota un aire de parentesco entre la manera de ser de éste y la del verdadero filósofo (*Sof.* 230 d y sigs.). Son, en fin, socráticos, los megáricos, los que proporcionan a Aristóteles algunos de sus más hermosos tipos de sofismas.

Por desgracia, si nuestro conocimiento de la sofística es mediocre, el que tenemos de Sócrates lo es todavía más. Es la figura más grande de la historia del pensamiento griego; de él derivarán, directamente o por intermediarios, todas las corrientes ulteriores de la Filosofía. No obstante, es casi una figura de leyenda. Tenemos sobre su personalidad, sobre sus actos, sobre sus propósitos, una abundante cosecha de testimonios, inmediata o poco menos. La mayoría concuerdan en darnos una alta idea de la importancia del personaje. Pero, se contradicen violentamente

o concuerdan mal entre sí. Ni tan sólo sabemos muy bien por qué sus compatriotas le hicieron pagar con la vida su conducta. La existencia, en fin, de varias escuelas socráticas, distintas y aun a veces enemigas, subraya las dificultades de toda tentativa para decir lo que fué su filosofía. Por otra parte, nos cierra la esperanza de formar una opinión personal según los textos del mismo Sócrates. Pues, si hay un hecho cierto en medio de tantas incertidumbres, es el de que Sócrates, a diferencia de los sofistas, no escribió nada y actuó sólo con la palabra. En suma: el problema más difícil de crítica histórica se plantea a propósito de un pensador que ha marcado la Filosofía y la conciencia con un sello que el tiempo no ha borrado.

Entre los testimonios los hay, en primer lugar, que tienden a empequeñecer a Sócrates. No insistiremos sobre el de Aristógenes de Tarento, que aseguraba haber recibido de su padre Espintaro (1)—el cual había conocido a Sócrates—todo el mal que dijo de él; no se ve claramente por qué motivo. Aun admitiendo que en su juventud, Sócrates hubiera sido un mal sujeto, ¿cómo imaginarnos desprovisto de cultura, de dignidad y de escrúpulos, abiertamente injurioso, violento, libidinoso, y, además, bígamo, al hombre maduro que pudo, no sólo suscitar admiraciones tan apasionadas, sino ocupar, además, en Atenas la situación de primer plano que le reconoce el testimonio, igualmente desfavorable, de Aristófanes? En *Las nubes* (423) e incidentalmente en *Los pájaros* (414) y *Las ranas* (405), en vez de habladurías dispersas y obscuras, hallamos una figura potente, la individualidad concreta y muy viva de un filósofo, cuya notoriedad y ascendiente son considera-

(1) La identidad de Aristógenes, *el Músico*, con el hijo de Espintaro, parece resultar de la comparación de D. L. II 20, con SEXTO, *M.* VI, 1.

bles (1). Poco importa que la malignidad del retrato proceda de motivos políticos y atestigüe en Aristófanes un triste defecto de clarividencia. Lo interesante es notar, separándolos de su acentuación caricaturesca, los rasgos según los cuales Aristófanes vió a Sócrates en la madurez de sus cuarenta y siete años y lo representó para un público que era testigo de su actividad cotidiana. Es un maestro que tiene una escuela, un *lugar de meditación* (φροντιστήριον) y discípulos que trabajan bajo su dirección, que siguen una regla de vida común. Para ser admitido en la enseñanza es preciso pagar una contribución. La disciplina de la escuela es ascética: los discípulos tienen el tinte descolorido, puros espíritus y ya *semimuertos*; sucios, andrajosos, los pies desnudos, no tienen nada que llevarse a la boca. La entrada en la escuela exige una iniciación previa. Se estudia la Geometría, la Física, la Astronomía, la Meteorología, la Geografía y los abismos de la Tierra, los seres vivientes. El aire es el principio de las cosas y del pensamiento: del *torbellino del éter* resultan, naturalmente, todos los fenómenos. Sócrates es un ateo, puesto que no cree en los dioses de la ciudad; el incendio de la escuela, su muerte y la de sus discípulos serán el justo castigo de su impiedad. Pero Sócrates no es solamente un físico; es también un maestro de retórica. El Lenguaje es uno de sus dioses. Enseña un método para inventar ideas, que es la *antilogía*. Profesor de hermoso estilo, de elocuencia judicial y política, es un maestro de enredos, cerca del cual se aprende a hacer triunfar el discurso *débil* o injusto, del discurso *fuerte* o justo. A la ley, convención arbitraria, opone el derecho de la Naturaleza. Sus lecciones tratan, en fin, de Gramática, Métrica y Rítmica. Así, el Sócra-

(1) Lo cual testifican, también, los ataques de otros cómicos, Eupolis, Amipsias, etc.

tes de Aristófanes, partidario de la doctrina de Diógenes de Apolonia, es de la familia de esos físicos eclécticos, que se emparentan ellos mismos con la Sofística. Por lo demás, es un sofista como los otros, como Pródico por ejemplo, y los ataques de Aristófanes contra él son, aproximadamente, los de Platón con respecto a los sofistas.

Contra estos ataques de Aristófanes, Platón, en la defensa que hace pronunciar a su maestro ante los jueces, levanta una protesta directa y precisa, hasta el punto de atribuir a Aristófanes la mayor parte de la responsabilidad en la muerte de Sócrates (*Apol.*, 18 a-20 e). ¿Por qué trata de reconciliarlos en *El banquete*? Es un problema sobre el cual es fácil hacer hipótesis, pero que no interesa a la personalidad de Sócrates. Es más importante observar que, mientras Aristófanes conoció a éste en su madurez, Platón no le conoció más que en su vejez, quince años aproximadamente después de la época de *Las nubes*. Pero, por discípulos más antiguos, por varios miembros de su familia, Critias el oligarca, primo de su madre, Carmides, el hermano de ésta, sus propios hermanos Adimanto y Glaucón, pudo enterarse Platón de la vida de su maestro. Después de la muerte de éste, parece haber continuado enriqueciendo su información y tal vez debamos hallar en las introducciones de *El banquete* y del *Teetetes* un reflejo de esas informaciones.

En todo caso podemos sacar de los diálogos de Platón los elementos de una biografía y de un carácter (1). Sócrates pertenece a la tribu antióquida y en ésta a la aldea de la Zorra (Alopecia). Su padre Sofronisco, tal vez escultor, es de buen linaje y viejo amigo de Lisímaco, el hijo del gran Arístides; su madre, Fenareta, es un hábil co-

(1) Cf. A.-E. Taylor, *Plato's biography of S.* (*Proceedings of the British Academy*, vol. VIII, 1917).

madrona. Después de la educación tradicional, debió proseguir adelante, y estudiar las Matemáticas y la Física, con un extraordinario deseo de instruirse. Pero el estudio de las doctrinas de los físicos, según el famoso relato del *Fedón* (96 a-99 d) sobre el cual tanto se ha discutido, le reveló las divergencias, que el eclecticismo de su tiempo contribuía, en efecto, a subrayar, al restaurar sistemas abolidos. Si bien el de Anaxágoras no le satisfizo, la teoría del Espíritu le sugirió al menos, por primera vez, un medio de poner fin a sus dudas. Una reflexión crítica, una sugestión, luego una meditación interior original: concibe, al fin, una explicación del devenir por esencias o formas inteligibles. Si damos crédito al *Parménides* (127 c, 130 b, e, 135 d), Sócrates es todavía joven, cuando se opera esta revolución en su pensamiento. Según testimonio de Platón, jamás enseñó, contra lo que dice Aristófanes, la Física como físico, al contrario, consagra las primeras manifestaciones de su actividad filosófica a difundir su descubrimiento.

Es indudable que Sócrates había adquirido ya la autoridad de un maestro cuando el entusiasmo lleva a uno de sus *familiares*, Querefón, a preguntar a la Pitia de Delfos si hay en el mundo alguien más sabio. La respuesta del dios es negativa. Desde entonces, se considera a Sócrates como al servicio de Apolo, investido por él de una «misión» que consiste en buscar la razón de aquella respuesta. No ve en sí mismo ninguna sabiduría: *examinará*, pues, a los que se creen sabios en lo que sea. Ahora bien: pronto se da cuenta de que tiene, en efecto, sobre ellos una superioridad y es que no es juguete de su ignorancia, pues se da cuenta de su «insciencia». Trabaja para desarrollar en los demás esta misma reflexión crítica, que liberta al espíritu de las opiniones recibidas sin examen: *conocerse a sí mismo*, con el fin de reformarse, es lo que llama *cuidar de su alma* (*Apol.*, 20 e 22 e).

Esta nueva educación no lleva consigo, pues, ningún dogmatismo: descansa sobre un método de *investigación en común*, por el diálogo. A nada se consagra Sócrates con mayor apasionamiento que a su acción sobre la juventud, en la que todavía es reciente el sello de otra educación y que lleva consigo, con su propio porvenir, el porvenir de la ciudad. ¿Hizo explícitamente del amor, que fecunda las almas, el resorte de su método? ¿Dijo, en efecto, que el amor era lo único que sabía? Por lo menos parece evidentemente cierto que amó a la juventud y que quiso ser amado de ella.

En rigor, no tuvo escuela. El gimnasio del Liceo es, no obstante, el lugar donde reside preferentemente cuando no visita las palestras donde encuentra a la juventud. Preguntador infatigable, su predilección motivada por la conversación, que asocia el interlocutor a la obra de la investigación, no le impide hacer también largos discursos y practicar la lectura comentada de los poetas. Pero, si no es ni quiere ser un maestro, tiene al menos un círculo de *familiares* que, aun no viviendo asiduamente a su lado, se proclaman firmemente adheridos a su persona o a sus principios. Son, en su mayoría, los que están presentes en su último día. Además de los atenienses, hay entre ellos extranjeros que, residiendo habitualmente en su ciudad, vienen de vez en cuando a Atenas para conversar con Sócrates. Algunos, como Critón, tienen un especial cuidado de sus intereses. Otros, como Apolodoro, son devotos fanáticos, que imitan con exageración su actitud. Otros, en fin, que pretendieron en lo sucesivo continuar a Sócrates en su enseñanza y sus escritos—Euclides, Antístenes, Aristipo, Fedón, Platón, Esquines—parecen testificar la persistencia de una orientación doctrinal propiamente dicha al lado del apostolado educativo que resulta de la «misión». Pero Sócrates es tan poco «escolarca» que hombres notoriamente afiliados a otros círculos filosóficos

—un eleatizante como Euclides, pitagóricos como los tebanos Simias, Cebes, Fedondes, o como Exécrates de Flíos, discípulos de los sofistas, como Antístenes o Arístipo—forman al mismo tiempo parte del círculo socrático. Si aproximamos este rasgo original al hecho de que los socráticos no representarán bajo la misma perspectiva el pensamiento de su maestro, ni en el orden práctico, ni en el orden especulativo, podemos inferir que, alrededor de un núcleo sólido, los contornos de la doctrina permanecían plásticos y podían prestarse a la acción de otras doctrinas. El círculo socrático está abierto también, en fin, a otra clase de auditores. Jóvenes muy ocupados con sus negocios o con sus placeres para sacrificarlos a la investigación de lo verdadero; clientes de los sofistas, que hallan un placer en seguir, en torno a Sócrates, un debate bien conducido o el análisis sutil de una idea ingeniosa. Esos parientes de Platón—Alcibíades, Jenofonte—de que hemos hablado antes, pertenecen también a esa categoría. El discurso que Platón, al final de *El banquete*, pone en boca de Alcibíades, expresa claramente lo que hay, en sus relaciones con Sócrates, de respeto y admiración espontáneos, al mismo tiempo que de obstinación en preservarse de su influencia. Estos aficionados no son discípulos.

Mientras que así, al servicio del dios—sin abandonar nunca la ciudad donde su obra le espera y le reclama—realiza su misión de educador a la vez público y gratuito, no permanece Sócrates extraño a las obligaciones del ciudadano. Sirve en el ejército como hoplita, lo cual supone alguna fortuna, toma parte en las campañas de Potidea (432-429) y de Anfípolis (422), en el desastroso asunto de Delión (424), dando pruebas en toda ocasión de sangre fría, decisión y bravura, indiferente a las vicisitudes y a las miserias del soldado. Llamado por la suerte a sentarse

en el Senado de los Quinientos, es miembro de la comisión de los prítanos en el momento en que, a pesar de la decisión de la comisión, la asamblea exige la muerte de los generales de las islas Arginusas; únicamente él hace frente a los furores populares y rehusa poner a votación la proposición ilegal (406). Con peligro de su vida se enfrenta más tarde también con los oligarcas que quieren hacer de él un proveedor de sus venganzas.

Esta independencia idéntica ante los dos partidos no podía dejar de serle fatal. Cuando los demócratas volvieron al poder, olvidaron lo que había sido Sócrates bajo los Treinta, para recordar tan sólo sus relaciones con algunos de ellos y sus críticas contra el régimen democrático, contra su igualitarismo, contra su sistema electoral fundado en la suerte. Así, motivos políticos habrían inspirado el proceso intentado contra Sócrates por el poeta Meleto, cuya querella fué contraseñada por Anito, el hombre político, y Lycón, el retórico. Pero, de lo que se le acusaba abiertamente, era de *corromper a la juventud*, y de ser un impío, que no creía en los dioses de la ciudad e introducía en su lugar *nuevas divinidades*. La primera acusación se refiere, manifiestamente, a la acción sobre la juventud de esta educación crítica, cuyo carácter antitradicional ha puesto de relieve Platón. La segunda, si damos crédito a Platón, se refería particularmente a la declaración de Sócrates de que llevaba en sí una divinidad, un *demonio*, cuya voz le había apartado desde su infancia, por algún *signo* adivinatorio, de lo que debía ser su mal. Estas inspiraciones, siempre negativas, pueden aplicarse de otra parte a actos en que la moralidad no tiene ninguna parte: un camino que no se debe seguir durante la retirada de Delión, un arroyo que no se debe pasar, etc. ¿Pensaba que el privilegio de esta revelación interior no podía pertenecer a otros? Al menos, al atribuírselo, no

podía dejar Sócrates de inquietar a los demócratas suspicaces, ni de confirmarse a sí mismo en el pensamiento de que cada uno de nosotros es, con la ayuda de su *demonio*, el artífice de la salvación de su alma y de que en esto consiste toda la *filosofía*. Así, por ejemplo, para salvar su alma de la mancha de la injusticia, rehusa a Critón escapar por la fuga a una pena pronunciada en nombre de las leyes de la ciudad; un sueño le ha predicho su muerte próxima, no debe escapar a las órdenes de Dios.

Es sabido cómo Sócrates, reconocido culpable por una débil mayoría, irritó a los jueces por su actitud que pareció ser un escarnio de la sentencia primera, de tal modo, que un mayor número de votos se pronunció por la muerte. El emocionante relato de la *última jornada*, en el *Fedón*, está presente en todas las memorias. Señalaremos solamente aquí el retrato que hace brevemente Platón, de Jantipe, la mujer del filósofo. Es muy diferente del retrato tradicional, según el cual representa una de las más duras pruebas a que pueda someterse la paciencia de un sabio. La Jantipe de Platón es una mujer inconsolable con la muerte de su marido; si Sócrates la hace retirar por Critón, es para no exagerar un dolor exaltado y para no perturbar su propia serenidad. Por otra parte, el Sócrates moribundo del *Fedón*, no es un superhombre, tal como aparecerá más tarde el Sabio cínico: quiere ver de nuevo a sus hijos, conversa con sus parientes; no repudia ninguno de los afectos naturales, en la medida precisa en que son compatibles con las obligaciones superiores. Tenía entonces, dice Platón, algo más de setenta años; era en 399, probablemente en febrero o marzo, no en mayo.

Es incontestable, no obstante, que el Sócrates de Platón lleva las señales de una idealización simbólica, construída sobre el tema de una oposición entre la forma exterior y el fondo de la naturaleza verdadera; esta opo-

ción explica la *extrañeza* (ἀτοπία), de que habla a menudo Platón, la impresión desconcertante que da Sócrates a quienes se le acercan. En el exterior realiza todos los actos de un hombre ordinario y vive una vida interior intensa, oyendo la voz de un demonio y sujeto a éxtasis, extraño entonces a las condiciones ambientes y a las exigencias de la Naturaleza (*Banquete*, 174 d, 175 a, 220 cd.). Vive pobremente, vestido con un grosero manto (τρίβων), aunque no sea pobre, y frecuenta una sociedad elegante y rica. Su sobriedad es inaudita y no hay más intrépido bebedor. Sus discursos son groseros, llenos de comparaciones vulgares y de trivialidad y por el ascendiente de una elocuencia emocionante es más capaz que nadie de conmover los corazones. No hay hombre más casto, ni ninguno que tenga más numerosos ni imperiosos amores. Hace profesión de no saber nada y obliga a los que hacen profesión de ciencia a confesar su ignorancia. Semejante al torpedo marino entorpece a aquellos a quienes se acerca y al mismo tiempo les despierta a la verdad (*Menón*, 80 a). Su rostro plano, su nariz roma, sus gruesos labios, sus ojos de buey, a nivel de la cabeza y que miran de lado, son de un Sileno, pero esto no es más que la cobertera de la caja, y en el interior resplandece la más pura y la más luminosa belleza. Entre todos esos rasgos los hay, sin duda, que responden a la realidad. Otros, no obstante, tienden, según parece, a dar a la figura más vigor expresivo. No se puede negar, en fin, que, en su conjunto, este retrato de Sócrates traduce la concepción que se formaba Platón del Filósofo, del Alma y del Amor, como seres intermediarios, en los que se concilia especialmente la oposición de lo Inteligible y de lo Sensible.

Totalmente desprovisto de este idealismo ¿es históricamente más verdadero el testimonio de Jenofonte, en sus *Memorables*, en su *Banquete*, en su *Apología* (si no es

apócrifa), en la *Económica*, en fin?... El Sócrates que nos ofrece es tal vez más humano. Pero, su humanidad es tan mediocre y tan llana, que la profundidad de su influencia, el exceso de los entusiasmos y de las hostilidades que suscitó, llegan a ser totalmente inexplicables. Además, lejos de ser anotaciones escrupulosas de un historiador testigo de los hechos, los *Memorables* son manifiestamente una composición novelesca, en la que se acusan con fuerza la personalidad, los gustos, los recuerdos de su autor: beato astuto y utilitario mezquino, hinchado de pretensiones militares y políticas reducido a manifestarlas tan sólo en sus escritos, gran propietario rural, en fin, aficionado a los caballos y a los perros. Forma simetría con la *Ciropedia* y sería tan absurdo buscar en ellas el verdadero Sócrates como buscar en ésta el verdadero Ciro. Es más: Jenofonte abandonó Atenas dos años antes del proceso de Sócrates, para tomar parte en la expedición de Ciro *el Joven*; no parece haber vuelto después de la retirada de los Diez Mil y estuvo ciertamente alejado durante treinta años por una sentencia de destierro, hasta 369; hasta 387, vivió siempre en Esparta o en Asia y tomó parte en las expediciones de Argesilao. Estaba, pues, en todos respectos en peor situación que Platón para revisar sus recuerdos y completar su información, tanto más insuficiente en tanto que, en rigor, no formó, sin duda, nunca parte del círculo socrático. Sin insistir, en fin, sobre la alusión a las acusaciones del retórico Polícrates (388 aproximadamente), que hacía de Sócrates el genio maligno de Alcibíades (1, 2, 24) ni sobre los indicios, en los dos últimos libros, de una composición todavía más tardía, parece evidente que debemos reconocer en los *Memorables* las señales de una compilación de varios diálogos de Platón y, también, sin duda, de Antístenes; gracias a lo cual habría logrado Jenofonte recubrir su personaje con un poco de filosofía. Aun

para la información biográfica, el testimonio de Jenofonte es inferior al de Platón. No merece, pues, la confianza privilegiada que a menudo se le ha concedido (1).

El testimonio de Aristóteles, a pesar de lo que se ha dicho recientemente (2), es, por el contrario, de una importancia capital. No es, sin duda, inmediato; pues cuando Aristóteles llega a Atenas, hace ya treinta y dos años que Sócrates ha muerto. Pero no es un lapso de tiempo tan largo que el discípulo de Platón no haya podido hallar, interrogando testigos y leyendo, muchos medios de satisfacer su curiosidad crítica. Que hable a menudo de Sócrates teniendo en cuenta, explícitamente o no, el Sócrates de Platón, no prueba que no conociera otro. Por el contrario, sabe muy bien, que una *composición socrática* (λόγος σωκρατικός) es una obra dramática, un *mimo* filosófico, donde la ficción se mezcla con la realidad. Además, se dedica con el mayor cuidado a distinguir del Sócrates de Platón, o de Platón mismo, el verdadero Sócrates. Este, dice, hizo versar su estudio no sobre la Naturaleza, sino sobre las cosas morales y, refiriéndose a ellas, trató el primero, con persistencia y método, de *definir universalmente*: buscaba, en efecto, la *esencia* (τὸ τί ἐστιν) como punto de partida de su razonamiento y, por consiguiente, de la ciencia. Esta se apoya sobre la *definición universal* y sobre los *discursos inductivos* (ἐπαγωγικοὶ λόγοι). Pues bien: estas son las dos cosas *cuyo mérito puede referirse con justicia a Sócrates* (3). Pero Sócrates no hizo de las definiciones universales, cosas *separadas*, mientras que Platón las puso *aparte* de las cosas sensibles, con el nombre de *Ideas*. La segunda doctrina sale de la primera: *por medio de la investigación lógica* de los conceptos—di-

(1) Para más detalles, véase mi estudio, *Année philosophique*, XXI, 1910, págs. 1-17.—(2) XCVI y XII. Cf. mi artículo *R. E. G.*, XXIX, 1916, sobre todo, 148-163.—(3) *Metaf.*, M 4, 1078b 17 y sigs. y A 6, principio.

cho de otro modo, de la especulación propiamente socrática—, fué *introducida en escena* la filosofía de las Ideas; si se produjo fué *gracias al impulso que le dió* Sócrates (1). Por mucha que sea la tendencia de Aristóteles a presentar las demás doctrinas en los términos de la suya, no deja de ser cierto que, enlazando como lo hizo Platón a Sócrates, los distinguió claramente el uno del otro y que, según él, la filosofía propia de Sócrates, aun siendo especialmente moral, contiene, no obstante, un método general de investigación.

Quedarían, en verdad, otra clase de testimonios, los que pudiéramos sacar de socráticos distintos de Platón y Jenofonte. Pero esos testimonios se refieren menos a hechos determinados que al espíritu mismo de la enseñanza de Sócrates; exigen, además, una interpretación particularmente delicada. Es preciso, pues, consagrarle un estudio separado. Pero, precisa también, en vista de una confrontación ulterior, destacar ahora de las otras fuentes de información una primera imagen de Sócrates.

No es, por lo pronto, una especie de genio intemporal. Es completamente un hombre de su tiempo y que ha recibido su cultura. El testimonio de Aristófanes concuerda en esto con el de Platón, en lo que concierne a la física: no había así ninguna razón para rechazar la tradición según la cual Sócrates habría sido discípulo de Arquelao (2); lo que es dudoso es que la haya enseñado. Sufrió, por otra parte, la influencia de la dialéctica de los primeros sofistas y de sus métodos, y no tal vez en un sentido enteramente irónico hace Platón de Pródico—que de todos los sofistas fué el que más intervino en la vida ateniense—uno de sus maestros (3). No es tampoco imposible

(1) *Ibid.* A 6, 987b 31 y sigs. y M 9, 1086b 4y sigs.— 2) LXVIII, cap. 17, V 11, 8, 7.— 3) Textos recogidos en H. 1662-3 (trad. fran., II, 171, 1).

que Sócrates diera—no sin duda con el espíritu que dicen *Las nubes*—una especie de enseñanza de la retórica: la investigación y el análisis de las esencias la distinguiría, en cuanto al método, de la que daban los sofistas (1). Esto es, sin duda, lo que más de uno iba a buscar cerca de Sócrates y a lo que hace alusión la aserción de Jenofonte (*Mem.*, I 2, 31 y sigs.), de que los Treinta habrían prohibido a Sócrates enseñar el arte de las *razones*.

Repuesto así en su medio, no tarda Sócrates—aunque no tan pronto como quisiera el *Parménides*—en hallar una posición original. Rechaza de la doctrina de Anaxágoras, lo que la une a las otras doctrinas físicas; pero le satisface por su cualitativismo y por la teoría del Espíritu. La cualidad, no obstante, no debe ser separada del Espíritu: será lo que hay de inteligible en las cosas, su razón de ser universal o su esencia, la perfección natural, el fin o el bien hacia el cual tiende cada una de ellas. Por otra parte, y aunque Platón no indique otra influencia determinante que la meditación sobre la filosofía de Anaxágoras, es difícil creer que Sócrates no conociera otras doctrinas y que sus relaciones con los círculos pitagóricos de Tebas y de Flíos, o con el círculo eleático de Megara, no hubieran inclinado su pensamiento en el mismo sentido. A los pitagóricos, añade todavía Aristóteles, entre los precursores de la investigación socrática de la definición universal, a Demócrito. Sea de ello lo que fuere, al hacer de esta investigación la condición de todo conocimiento de la Naturaleza, Sócrates cambió completamente el espíritu de la Física, es decir, de la Filosofía.

Al concebir la Física como un análisis lógico y una construcción conceptual, afirmaba el primado de un método formal y de una disciplina general de la inteligencia.

(1) Cf. *supra*, pág. 100.

Una vez más aparece muy cercano de la Sofística; con ella se enlaza a la *didáctica* de Zenón. La *antilogía* de los sofistas y el *examen* socrático son variedades del método de *refutación*: confundir al adversario en contradicciones, lanzarle así de su tesis primera a la antítesis, para conducirlo, por medio de nuevas contradicciones, a reconocer que ésta es en sí misma insostenible, dejarle, en fin, completamente desamparado. Por muy parecidos que puedan ser los procedimientos de ambas partes, como vemos en el ejemplo del *Protágoras*, la semejanza es, no obstante, sólo exterior. Hay aquí todavía revolución, pues Sócrates concibió este método formal de modo totalmente distinto que los sofistas, de quienes recibió la idea primera.

En primer lugar, el método de éstos es erudito: para destruir la tradición, oponen tradición a tradición; aun siendo formal es enciclopédico, pero poco preciso gracias a la mnemotecnia; semántica, gramatical o retórica, es siempre verbal y jamás reflexiva. El método de Sócrates es precisamente, y ante todo, lo contrario: la erudición es condenada por la misma afirmación de la «insciencia»; la conciencia, en fin, se liberta de toda autoridad tradicional, lo cual es la principal acusación de Aristófanes contra Sócrates. En segundo lugar, mientras el formalismo sofístico recibe un contenido variable con las circunstancias exteriores, el método de Sócrates, aunque sea formal, tiene un contenido permanente que es el contenido mismo de la conciencia, sobre el cual es el método su perpetuo retorno: *conócete a ti mismo*. Esta diferencia lleva consigo otra: mientras el método de los sofistas se propone la adaptación individual, por la gimnasia de la *antilogía*, a circunstancias contingentes, Sócrates, al analizar el contenido de la conciencia individual, la limpia de todo lo individual y de todo lo contingente; trata de

extraer lo universal y lo permanente, sobre lo cual se realiza la *homología* o concordancia de los espíritus, en suma, lo inteligible. Es el objeto definido por su meditación sobre la antigua física, la esencia de las cosas o su bien: reflexionar sobre sí con el fin de conocerse, es, en efecto, esforzarse en descubrir en sí la esencia del hombre o su bien. He ahí cómo el objeto necesario del método se halla, como dice Aristóteles, restringido a las cosas morales; pero, en sí, este objeto es la esencia, el τί ἐστι. Dicho esto, es superfluo insistir sobre el detalle del método socrático. La investigación en común, el diálogo y el amor, son, como hemos visto, sus condiciones. A los procedimientos del *examen* y de la *inducción*, que de las experiencias particulares desprende la noción universal, es preciso añadir otros: la exacta determinación del tema que se examina, de la *hipótesis* de donde parte la inducción: luego la *ironía*, no lo que nosotros llamamos así, sino una forma astuta del *disimulo* (εἰρωνία), que consiste en interrogar, fingiendo ignorancia, simple aplicación en suma de la «insciencia»; tal vez, en fin, la *mayéutica*, el parto de las almas, salvo que ésta sea una invención de Platón (*Teeteto*), un símbolo cuyo principio le haya proporcionado la profesión de Fenareta.

Si el bien del hombre es su esencia veremos en qué consistirá el utilitarismo intelectualista y el eudemonismo de Sócrates. ¿Cómo, por consiguiente, un hombre, que conozca el bien que es su bien, podría, bajo el imperio de la pasión, querer lo contrario de su bien? El apasionado, el vicioso, son hombres que no conocen su bien, que no han discernido en sí mismos la esencia del hombre: *nadie es malo de su grado*. Recíprocamente *las virtudes son ciencias*; saber, es hacer. Este logicismo moral tiene efectos pragmáticos. Si la reflexión moral tiene por objeto destacar al hombre esencial, es preciso aislar, po-

ner al menos en un plano subordinado, todo lo que es contorno sensible y contingente, estar dispuesto a sacrificarlo desde el momento en que lo exija algún fin más alto. De donde, ese ascetismo, que recuerda el ascetismo pitagórico y que, igualmente presente en el retrato de Aristófanes y en el de Platón, reviste, no obstante, en el último una forma notablemente compleja. Ahora bien: el hombre esencial es el Sabio, ideal de humanidad cuya naturaleza y condiciones de realización se proponen determinar las escuelas postaristotélicas inspirándose en escuelas socráticas.

En resumen: podemos legítimamente hablar de revolución socrática tal como se habla de una revolución cartesiana. En ninguno de los dos casos hay continuidad rota, ruptura radical y creación espontánea. Hubo reacción personal violenta contra las condiciones en medio de las cuales se había realizado la formación intelectual, pero también apropiación personal de las formas existentes del pensamiento: Sócrates se sirvió del método sofístico para destruir la antigua física y la misma Sofística. Pero, no deja de ser verdad que, aun entendida así, su obra significaba una renovación radical y la creación de un nuevo mundo del pensamiento.

CAPITULO III

LA IRRADIACIÓN DEL ESPÍRITU SOCRÁTICO

Los hombres que creyeron encontrar en Sócrates el ejemplo de una nueva vida y, además, una orientación nueva de la reflexión filosófica, enseñaron todos, salvo Esquines, durante la vida del maestro o después de su muerte, en escuelas que dirigían ya o en nuevas escuelas, una regla de vida y una doctrina que invocaban la inspiración socrática. Todos, sin excepción, escribieron libres *composiciones socráticas*, donde ponían en boca de su maestro la interpretación personal de su pensamiento. Entre ellos, la tradición ha establecido, no obstante, una rara jerarquía: Platón es su cabeza y todos los demás son *los pequeños* socráticos. ¿Es esto equitativo? El lugar de la escuela, la variedad de enseñanzas que estaba en disposición de dar, sus recursos materiales, las circunstancias políticas son factores de su fortuna que cuentan al lado del valor personal del fundador. Además, entre Platón, del cual tenemos la obra entera, y hombres que conocemos tan sólo por muy raros y pobres fragmentos, por rasgos conjeturales, por testimonios contemporáneos parciales, y cuya identificación es siempre incierta, o por otros en los cuales aparecen sólo a través de sus herederos, no hay medida común para el juicio del historiador. Notemos especialmente la necesidad, para lograr tener una grosera idea de sus tendencias, de seguir su refracción en sus sucesores y

de ampliar, por consiguiente, hasta mitad del siglo III y aun mucho más allá, el cuadro histórico de este estudio, hasta el momento en que sus escuelas son absorbidas por otras más potentes. No podemos, en fin, sin círculo vicioso, seguir llamando a esos hombres *semi-socráticos*; la verdad sobre el pensamiento socrático es lo que está en duda y no podríamos suponer, que sólo Platón represente el Socratismo puro e integral.

I.—Escuelas de Elis y de Eretria

Fedón de Elis, el discípulo querido, es un joven a la muerte de Sócrates. Después de la disolución del círculo socrático vuelve a su país y reúne en torno suyo algunos discípulos. Su interpretación de la doctrina del maestro, puede conjeturarse sin más, según un fragmento de Timón *el Silógrafo* en el que se le aproxima a Euclides y a los megáricos (fr. 28) y según la filiación de la escuela de Eretria, cuyo parentesco doctrinal con estos últimos es más seguro. Menedemo de Eretria, muerto hacia el año 30 del siglo III, y su amigo Asclepíades fueron, en efecto, sucesivamente, discípulos de Estilpón de Megara y, en Elis, sucesores de Fedón. Una dialéctica formidable, una extraordinaria sutilidad lógica, parecen haber sido, en Menedemo, procedimientos de cultura moral. Por lo menos, la noble independencia de su carácter y la dignidad de su vida, confiriéndole en su tiempo una gran autoridad personal, hicieron de él un excelente ejemplar del Sabio, sin las brutalidades del Cinismo. Ahora bien: parece que se propuso ser una imagen de Sócrates: no quiso actuar más que por el ejemplo y la palabra: ningún aparato magistral tampoco en su enseñanza: le escucha quien quiere y el tiempo que quiere.

II.—La escuela de Megara

Es muy difícil saber cuál era exactamente la doctrina de Euclides, el jefe de la escuela de Megara. No es dudoso que fué primeramente afecto a los principios del Eleatismo; pero, tampoco lo es que su pensamiento sufrió la influencia de Sócrates. El testimonio de Platón, al principio del *Teetetes*, no es en este respecto equívoco. Si, por otra parte, Euclides no había pertenecido al grupo socrático ¿habían buscado asilo cerca de él, los discípulos atenienses, al huir de la ciudad después de la muerte del maestro? Este hecho prueba al menos que ya tenía escuela. El Bien, se le atribuye, es uno, la virtud es una; pero se los designa bajo nombres diferentes, ya el de *prudencia* (φρόνησις), ya el de *pensamiento* (νοῦς), ya el de Dios, u otros análogos; es, no obstante, en verdad, único e inmutable; fuera de él no hay nada real (1). ¿Significa eso que no hay más que una sola esencia, la del Bien? Entonces Euclides es un puro eleata, como, por lo demás, se ha dicho de los megáricos en general (2), socrático solamente en que el Sér será para él el Bien, una realidad de orden moral. Pero si consideramos las doctrinas ulteriores de la escuela, otra interpretación es posible; el Bien único es el ser de cada esencia, que es así en sí misma una e inmutable, independiente y excluyente de todo lo «demás» a la manera de un no-sér, no pudiendo, en fin, ser conocida más que por el pensamiento. La unidad del Bien no es más incompatible con la pluralidad de las esencias que la unidad del Sér con la pluralidad de los átomos; el Atomismo, parcelación materialista del Sér eleático, formará antítesis y simetría con un atomismo lógico. Serían—a pesar de lo que han dicho las críticas recientes, contra la

(1) D. L. II, 106; Cic., *Acad.*, II, 42, 129.—(2) Aristocles, XIV, p. 280.

dialéctica divisora de estos socráticos eleatizantes—esos *amigos de las Ideas* que están en guerra con el materialismo, que Platón, usando de los respetos que lleva consigo la amistad, defiende en el *Sofista* (246 b, 248 a; cf. 252 a), con la realidad de lo Otro y del No-sér, la legitimidad de la relación de las esencias en el juicio. Sería la réplica a las objeciones de Parménides, es decir, de Euclides, contra las Ideas platónicas en el *Parménides*.

Se dice (1) que Euclides había renunciado a la dialéctica inductiva de Sócrates, fundada sobre ejemplos: no son las premisas del adversario, sino sus conclusiones lo que precisa atacar. Argumentaba, pues, sin duda, a la manera de Zenón, por vía de reducción al absurdo. Y, aunque se la refiera sobre todo a su segundo sucesor Eubulides, el adversario encarnizado de Aristóteles, y a Alexino, que combatía Zenón, había probablemente practicado esa dialéctica, que valió a su escuela una triste popularidad. Los pretendidos sofismas de los megáricos parecen no haber sido; no obstante, sino maneras cómicas de probar por el absurdo las dos partes de su tesis. Los unos, de los cuales son ejemplos, el *encubierto*, el *mentiroso*, la *Electra*, el *cornudo* tienden a mostrar que el conocimiento común confunde en una falsa universalidad nociones distintas, es decir, esencias, cada una de las cuales tiene su individualidad y ninguna es ambigua. Si, por ejemplo, decís en verdad que mentís, es preciso que mintáis al decir verdad. Otros, cuyo tipo es *el monton* (*sôros*), consisten, inversamente, en mostrar que el conocimiento común distingue arbitrariamente entre términos, tales como lo mucho y lo poco, cuya indistinción aparece, al contrario, desde el momento en que se les coloca de nuevo en la continuidad del devenir, con el número infinito de intermediarios que se pueden insertar entre cada uno de ellos. Un grano de

(1) D. L. II, 107.

trigo, decís, es lo contrario de un montón de trigo y dos granos, tres granos no forman un montón. ¿Cuándo empieza, pues, el montón? ¿Y cómo es posible que, sea cual fuere el número elegido, empieza siempre el montón por la adición de un solo grano? Substituyamos, tomando el argumento al revés, la adición por la substracción: es, entonces, el *calvo*. Es, de una manera general, la forma esencial de un argumento que sirvió mucho a los neoacadémicos en su polémica contra el dogmatismo estoico, y al cual valió el primero de los citados ejemplos el nombre de *sorites*.

Para los antiguos, el príncipe de la dialéctica fué un joven contemporáneo de Aristóteles, el famoso Diodoro, cuyo enigmático sobrenombre, Cronos, había sido llevado ya por su maestro Apolonio de Cirene, discípulo de Eubulides. Todos sus argumentos, cuyo fondo, repetidas veces considerado por Aristóteles, pertenecía, sin duda, antes de él a la escuela, tendían a probar la ininteligibilidad del conocimiento empírico. No hay movimiento como tal, sino solamente límites de movimiento señalados por las posiciones del móvil; no hay devenir, sino solamente estados actuales; no hay nada posible, sino solamente lo ya realizado, o lo que necesariamente debe serlo. El célebre *Triunfador* (ὁ κρατεύων) mostraba a qué absurdos conduce la noción común de lo posible. Cada esencia encierra en la necesidad de su naturaleza todo su porvenir, que no es, en realidad, más que su eterno presente. Este porvenir no es contingente, ni está sometido a condiciones exteriores, pues lo condicionante y lo condicionado no son más que dos aspectos de una misma necesidad. Filón, discípulo de Diodoro, atenuará esta doctrina. Pero, para el necesitarismo intransigente de un Diodoro, no tay *tal vez*, como no hay *sí*. Es lo que decía el *Segador*: es fatal que recojáis o que no recojáis; no puede ser más que lo

uno o lo otro; haréis, pues, de toda necesidad lo uno o lo otro, pase lo que pase (1). El *argumento perezoso* (ἀργὸς λόγος), cuya fortuna será más tarde tan grande, está ya allí entero. En suma: lo real, se regula por la necesidad lógica del principio de contradicción; la individualidad empírica, con sus potencias indeterminadas y su desarrollo, cede a una pluralidad de esencias cada una de las cuales es un universo completo y cerrado, que de toda la eternidad es todo lo que debe ser.

Estas esencias de los megáricos no son géneros, como las Ideas platónicas. Lo cual hace comprender perfectamente, el nominalismo exagerado de otro dialéctico no menos célebre, Estilpón de Megara, que tuvo por discípulos a Menedemo, Zenón, el fundador del Pórtico y Timón, el escéptico. Para él no hay nombres comunes, sino que cada intuición indivisible de la esencia debe ser afectada de un signo denominativo determinado. De otro lado, si cada momento lógico de una esencia es, con ella, independiente, la libertad del Sabio, su *imperturbabilidad*, su *impasibilidad* quedan aseguradas. Todo lo que está fuera de su esencia de Sabio es un puro no-sér, que en ningún caso puede actuar sobre ella.

III.—La escuela cínica

La utilización, tan aparente en Estilpón, de la especulación lógica para fines morales caracteriza, también, a los cínicos, cuya semejanza con los megáricos es más completa de lo que frecuentemente se dice. Lo que esta nueva escuela demuestra, en cambio, del modo más manifiesto, es una adaptación de la Sofística al espíritu del Socratis-

(1) Citado por Luciano (*Las sectas en subasta*, 22) al lado del *Triunfador* y otros argumentos megáricos, pertenece, pues, probablemente, a la escuela. Cf. D. L. VII, 25.

mo. Su fundador, Antístenes, hijo de un ateniense y de una esclava tracia, un poco más viejo, sin duda, que Platón, pertenecía, en efecto, al medio de los sofistas y había sido, según se dice, discípulo de Gorgias, antes de entrar en el círculo de Sócrates. Después de la muerte de éste, abrió escuela en un gimnasio en la plaza de Cinosargos (el perro ágil). De donde el nombre de *perros* o *cínicos*, con el cual los sectarios de la escuela, en recuerdo de su lugar de origen, simbolizaban su vigilancia moral arisca, siempre alerta, y, en alguna medida, el mismo género de su vida. De la producción literaria muy abundante de Antístenes—discursos de los poetas, diálogos socráticos, muy admirados todos de los antiguos—casi nada ha sido salvado ni es incontestablemente auténtico. Fuera de la tradición y de testimonios de Aristóteles, casi todo lo que podemos decir del Cinismo primitivo se funda sobre inducciones: interpretación de ciertos pasajes de Platón, donde creemos ver alusiones a Antístenes e indicios de su rivalidad; de Jenofonte, en el cual se trata de hallar su influencia y que le hizo, en efecto, uno de los personajes de su *Banquete*.

El sucesor de Antístenes es Diógenes de Sinope, célebre por sus excentricidades y por sus agudezas. Crates de Tebas, contemporáneo de Estilpón y de Menedemo y uno de los maestros de Zenón, autor de poesías paródicas en que se hacía la apología de la vida cínica y del cual han quedado algunos fragmentos, es, con su mujer Hiparquia y su cuñado Metrocles, un ejemplo característico de la propaganda de la escuela: procuraba hacer prosélitos; la conversión significaba la renuncia a los bienes y a la situación social. La austeridad de la vida cínica, como vemos en Diodoro de Aspendo (fin del siglo IV), debía conciliarse fácilmente con la regla pitagórica. En el siglo III, la escuela, muy floreciente, acusa cada vez más su orien-

tación sofística. Bión de Borístenes, Menipo, cuya influencia fué tan grande, Cercidas, que dió a conocer un papiro, y Teles, recorren ciudades, llevando el corto manto (τρίβων), el bastón y el zurrón del mendigo; pronuncian discursos en forma sabia y en lengua popular, que fijan definitivamente un nuevo género, cuyo éxito se afirmará en la época imperial: la conversación dialogada o *diatriba*, fundada en la ficción de una intervención constante del auditor; discursos muy ricos en color, a lo que parece, y llenos de historietas edificantes (χρεῖαι), de paralelos, de apólogos, moral en acción y vulgarización brillante, a la vez, de temas filosóficos. El aparato epidíctico se convierte en predicación moral, y esos Cínicos, de los cuales podemos decir, justamente, con Zeller, que fueron «los capuchinos de la antigüedad», realizan al mismo tiempo una especialización particular de la Sofística. Esta estilización sofística del Cinismo se nos revela en la obra tan variada del hombre que, poco después del Pitagorismo, renovó, hacia el final del siglo I de nuestra era, la tradición cínica, el retórico de Prusa, Dión *Boca de oro* (Crisóstomo). ¿El interés que dedica la viva inteligencia de Luciano de Samosata, a la personalidad y a las ideas de los cínicos de ese tiempo—Demetrio, el amigo de Séneca, Enomao, Demonax, Peregrinus—no son un indicio de la atención que les prestaba el público culto?... Por otra parte, tal vez sus sermones y su ascetismo un poco charlatanesco, no dejaron de influir en el pensamiento y en la vida cristianos de los primeros siglos. Su espíritu, cuenta todavía con representantes en el siglo IV y el emperador Juliano escribe contra los cínicos de su tiempo.

Para volver ahora al Cinismo primitivo, parece que la doctrina lógica de Antístenes (1) fué, ante todo, una in-

(1) Se hallará reunidos los principales testimonios en XIV, n. 244 y sig.

vestigación de la esencia propia de cada cosa. Pero esta esencia no es algo universal, y la hostilidad de Antístenes hacia la concepción de Platón, ridiculizada por él en su *Satón*, cuyo título era un juego de palabras, se hizo famosa: *Veo un caballo*, decía, pero no la *Caballidad*. Realidad indivisible y, por consiguiente, individual, para él como para los megáricos, la esencia se expresa por completo por un nombre singular, por su nombre propio: así, *el principio de toda instrucción es el estudio de los nombres*. A consecuencia de este nominalismo riguroso y por lo mismo intemperante, la definición, en su sentido ordinario de definición general no es más que *barbotamiento* y *chochez*; imagen de la cosa comparándola con otra. Pero, entiéndase bien: la intuición indivisible que aprehende la esencia no es posible que sea la intuición empírica (1), que no es, al contrario, más que una simple opinión que distingue, con vistas a la comodidad, partes en la cosa, un vano *humo*, como decía Mónimo, un discípulo de Diógenes. Desde este momento son imposibles la atribución y el juicio, en cuanto consisten en poner en una esencia, el sujeto *hombre* por ejemplo, una esencia enteramente distinta, como el atributo *blanco*; el hombre es hombre y lo blanco es blanco, he ahí la verdad. Al expresar el ser, la noción expresa también la verdad absoluta. De donde se sigue, que, cuando nos limitamos a nombrar la esencia, no hay contradicción ni error posibles. Esta negación radical de la relación conduce derechamente al más completo desdén en relación al saber, en tanto que pretende expresar la verdad en su sistema de relaciones. Sólo tenemos necesidad de conocer lo necesario para vivir. Se com-

(1) Los datos menos inciertos se concilian difícilmente con un pretendido materialismo de Antístenes, que se creía (cf. III, 296-301) advertir en *Sof.*, 246 a-247 e y *Teet.*, 155 e, y que sería el origen del de los estoicos.

prende que un tal pragmatismo, que emplea la consideración lógica de la esencia en la negación del saber, que refleja a Sócrates a través del eleatismo nihilista de Gorgias, pareciera a Platón y a Aristóteles como una monstruosa deformación de la filosofía del concepto.

Esta lógica paradójica es, no obstante, el fundamento de la moral. De la indivisibilidad y de la inmutabilidad de la esencia, se deducen, la unidad de la virtud, que no puede poseerse más que toda entera, y su indefectibilidad, de modo que el sabio no peca jamás. Reside en la inteligencia, que es nuestra defensa más segura, y si se aprende, no es por una *protréptica* de discusión, una exhortación dialéctica sin eficacia, como la de Platón, sino por la práctica que nos da la visión intuitiva del bien. El bien del hombre, es, en efecto, lo que es propio de su esencia, el mal, lo que le es extraño. Tal es el secreto de la felicidad de los *Sabios* y de su independencia, el secreto de la miseria de los *Insensatos* y de su servidumbre. Sólo los primeros vieron lo que es suyo y lo que no lo es; *vivir en sociedad consigo mismo*, o cada cual consigo mismo, he ahí la filosofía (D. L. VI, 6). Fuera del bien de la virtud y el mal del vicio, todo lo demás, honores y buena reputación, riquezas, vida, o sus contrarios, es distinto sólo a los ojos del *Insensato*, juguete de la opinión. En verdad, todo esto es *indiferente*, *humo* vano (τῦφος) que no sube a la cabeza del Sabio (ἀτυφία). La peor locura es buscar el placer sensible y, sobre todo, el amor. El remedio del amor, es el ayuno y el tiempo; luego, si no bastan, el lazo estrangulador: *Si yo hallara a Afrodita*, decía Antístenes, *la ahogaría con mis propias manos*. La verdadera alegría reside en el *esfuerzo* (πόνος) y en el *ejercicio* (ἄσκησις), entrenamiento físico y moral por el cual nos *libertamos* de la esclavitud de las pasiones y de las circunstancias exteriores. Así los cínicos tomaban a Hércules por patrón. Su vida es

una aplicación de estos principios: se proponen realizar por el *ascetismo* el hombre de naturaleza, es decir, el hombre verdadero; a éste busca Diógenes por todas partes. Se apropiaban así también, la distinción de *naturaleza* y *convención*: familia, ciudad, derechos políticos, todo eso no es más que artificio; el Sabio es *ciudadano del mundo* (κοσμοπολίτης). Del mismo modo, los dioses son creaciones de la ley, mientras que, según la Naturaleza, la divinidad es única. No debemos buscar en los mitos más que símbolos morales (1).

IV.—La escuela de Cirene

La dependencia de este último grupo con respecto al pensamiento de Sócrates plantea un problema tan interesante como difícil. Arístipo de Cirene, practicaba, según parece, el oficio de sofista, antes de afiliarse al círculo socrático. No es dudoso que formó parte de él: es, por ejemplo, de aquellos, cuya ausencia en el último día de Sócrates, sorprende al interlocutor de Fedón. Pero, esta ausencia parece tan legítima como la del mismo Platón; no se puede, pues, conservar nada de las explicaciones que a consecuencia de ello se han imaginado, en relación con la doctrina moral de Arístipo. Asimismo, todo lo que se ha referido de sus adulaciones a los dos Dionisios, los tiranos sicilianos, no es tal vez sino fábula destinada a poner de relieve su actitud en relación con la de Platón. Su hija Areta le sucedió en la dirección de la escuela y el hijo de ésta, Arístipo el Metrodidacto (discípulo de su madre) había sido el primero en enseñar esa doctrina del placer, que la tradición atribuye ya a su abuelo. Es, indudablemente, poco favorable a esta tradición el que Aris-

(1) Los textos principales en XIV, n. 279-285.

tóteles, en la *Etica a Nicómaco* (X, 2), a propósito de esta doctrina, se refiera a Eudoxo de Cnido y no nombre tan siquiera al viejo Arístipo. La historia ulterior de la escuela no es menos obscura. Esta parece haberse dividido: Hegesias, al que su predicación sobre los males de la vida le valió el sobrenombre de *Consejero de la muerte* (πεισιθάνατος) y Anniceris se enlazaban indirectamente con un discípulo de Arístipo *el Viejo*, llamado Antipáter, mientras que Teodoro de Cirene *el Ateo*, sería el sucesor de Arístipo *el Joven*. Diógenes de Laercio habla, en efecto, de teodorianos, hegesiacos y annicerianos. Expulsado de Cirene por una revolución democrática, Teodoro, hasta la vuelta a su patria, vivió sucesivamente en la corte de Ptolomeo Soter y cerca de Demetrio de Falero, en Atenas. Estos tres filósofos pertenecían al final del siglo IV y a principios del siguiente.

Como los cínicos, los cirenaicos desdeñaban el saber puramente especulativo, muy inferior a los oficios manuales, puesto que nada nos enseña sobre lo que es mejor o peor. Arístipo, dice Aristóteles (1), se halla entre los *sofistas* que piensan así. Nada más conforme, en efecto, con el espíritu de Protágoras que esta oposición de un conocimiento de los «valores» al que especula en lo abstracto o pretende alcanzar lo real. Lógica y Física no valen más que como medios con vistas a la ética, que nos enseña lo que es bueno o malo para nosotros, como no temer o temer a los dioses y a la muerte, y que, por medio de un estudio de nuestros *afectos* y de nuestras *acciones*, es decir, de nuestras impresiones y de nuestras reacciones, distingue lo que se *debe buscar* de lo que se *debe evitar* (2). Estas ideas, que hallamos de nuevo en Epicuro ¿pertene-

(1) *Metaf.*, B 2, 996ª ³² y sigs.; *cf.* M 3, 1078ª ³³.—(2) SÉNECA, *Ep.*, 89, 12. SEXTO, *M*, VII, 11, D. L. II, 92.

cen tan solo al Cirenaísmo posterior? Pero, en su tiempo, hacia el fin del siglo IV, Epicuro empieza a enseñar en Atenas: puestas así las cosas, el problema de prioridad, es insoluble. De todos modos, es evidente, en relación con estas ideas, que bajo la influencia del relativismo de Protágoras y de Demócrito o de sus discípulos, los cirenaicos enseñan que no hay nada verdadero más que el sentimiento interior del placer y de la pena: es cuanto podemos conocer, en suma, lo que nos *parecen* ser las cosas, no lo que *son*; estamos *aislados del exterior como en una ciudad sitiada*; yo *devengo* lo que percibo; así devengo la dulzura de la miel, pero no la aprehendo en sí misma fuera de mí. Todo juicio sobre la realidad exterior de la cosa es necesariamente discutible, mientras que el *fenómeno*, la apariencia subjetiva, es incontestable. ¿Sabemos, además, si depende de una determinada causa externa? El único substrato de nuestras afecciones individuales y contingentes, es el nombre común por el cual, entre los hombres, las designamos (1). Nominalismo sensualista muy diferente del de los megáricos y de los cínicos. El fondo, por lo menos, de esta teoría subjetivista, parece pertenecer al Cirenaísmo primitivo o medio. A él es tal vez preciso referir—dado el importante lugar que concede al movimiento—el fragmento tan controvertido del *Teetetes*, de que hemos hablado anteriormente y que no pareció poderse aplicar a Protágoras (2).

Sobre esta base se funda la moral (3): la impresión subjetiva individual es, en efecto, el criterio del valor de nuestros fines y la regla de nuestra acción. Ahora bien: esta *afección* (πάθος) es un movimiento; si es dulce, la impre-

(1) Cic., *Acad.*, II, 7, 20; 24, 76; 46, 142. Plut., *Contra Colotes*, 24. Aristocles en Eus., *Pr. ev.*, XIV, 19, 1. Sexto M., VII, 191-200 (cf. II, P. I, 215). D. L. II, 93.—(2) 155 c-157 c. Cf. 197.—(3) Cf. XIV, n. 266-271.

sión es agradable, desagradable si es rudo y violento, nulo si es demasiado débil. El movimiento es, pues, como en la exposición del *Teetetes*, el reverso del fenómeno, del cual es la sensación el anverso. El soberano bien, pues, no puede residir más que en el placer; éste es la medida del resto de los valores. Así, lo que no me proporciona placer, no es bueno, ni malo; es algo *indiferente* respecto a lo cual estoy como en el sueño o en la muerte. Por consiguiente, no siendo el objeto del placer—riqueza o buena estimación por ejemplo—más que su ocasión exterior, es en sí mismo algo indiferente. La *convención* y el prejuicio hacen distinciones entre estos objetos y les imponen límites, ninguno de los cuales es requerido por la Naturaleza: *La riqueza*, decía Arístipo, *no se parece a un calzado, del cual no nos podemos servir porque es demasiado grande*. Todo lo agradable es igualmente bueno y está hecho para que lo gocemos, tan ampliamente y tan largo tiempo como sea posible: ¡afuera la falsa vergüenza! Eran, sin duda, expresiones particularmente libres de este individualismo enérgico, que había valido a Teodoro su reputación de atrevimiento desenfrenado. Este placer—entiéndase bien—no puede ser algo general; es personal y *limitado al único instante* durante el cual lo experimentamos: un placer pasado, un placer futuro, no son nada real, son un movimiento que ya no es o que todavía no es. Concentrado en su presente, el sabio recoge el placer cuándo y cómo le llega: lo cual está siempre en su poder. En cuanto a las condiciones objetivas del goce, están fuera de sí y sin relación consigo; esta independencia respecto de ellas es lo que hace su libertad: *Yo poseo*, decía Arístipo a propósito de sus relaciones con la bella Lais, *no soy poseído*. ¿Para qué apasionarse? No se hace con ello más que convertir un movimiento dulce en movimiento violento y, por lo tanto, penoso. Siempre a la altura de las circunstancias,

el sabio trabaja para dominarlas, en lugar de dejarse dominar por ellas (1). Se halla bien entre los harapos como entre la púrpura: si halaga a veces a los poderosos, sabe también, como refiere Teodoro, provocarlos cuando hace falta. Vista desde fuera y en relación con los prejuicios sociales o con imaginarias distinciones, su conducta puede parecer escandalosa o contradictoria; por dentro, es siempre igual a sí mismo y de acuerdo con la Naturaleza. En suma, su hedonismo jactancioso, está a menudo muy cerca del ascetismo cínico (2), pero con otros principios.

Por lo demás, es preciso no equivocarse: lo que enseña el hedonismo cirenaico no es la obediencia complaciente al instinto. Es, al contrario, el pensamiento el que, a sus ojos, justifica el goce y liberta del objeto o de las condiciones externas. Es más: para Teodoro, en relación con la *alegría* placentera del sabio, definida por la inteligencia reflexiva, el placer no es más que una cosa indiferente a la cual se adhieren los insensatos. Si Hegesias es pesimista, es solamente porque el cálculo capaz de realizar un placer exento de toda pena le parece anticipadamente condenado al fracaso. Ecléctico inconsecuente, Anniceris, al contrario, suaviza los ángulos, atenúa paradojas. Así se abre el camino a la restauración epicúrea del Cirenaísmo, sobre nuevas bases.

Ciudadano del Mundo, como el cínico, el cirenaico es, como él, librepensador. El sobrenombre de Teodoro no significa, de otra parte—para él como para los demás filósofos que figuran en las listas tradicionales de *ateos*—, más que la actitud crítica ante la religión popular, no la negación de lo divino. No tiene, pues, fundamento serio la

(1) Horacio, *Epist*, I, 17, 23 y sigs.: *Aristippum... fere praesentibus aequum*. I, 18 y sigs.: *Nunc in Aristippi furtim praecepta relabor et mihi res, non me rebus subiungere conor.*—(2) Bion de Boristenes, el cínico, había vivido, largo tiempo, según se dice, cerca de Teodoro *el Ateo*.

referencia al Cirenaísmo del célebre Evemero (principio del siglo III), cuya *Historia sagrada*—que tradujo Ennio y de la cual nos quedan fragmentos—fué el breviario de los paganos incrédulos y luego de los adversarios cristianos del paganismo.

En muchos respectos muy próximos a la Sofística, los filósofos de que acabamos de hablar manifiestan todos, no obstante, una tendencia que le es extraña: quieren para el individuo una superioridad que lo coloque por encima de toda contingencia y verdaderamente le liberte. Además, la influencia del Oriente, siempre contrabalanceada hasta entonces en el espíritu griego por la inclinación racialista, se afirma crudamente en el pensamiento de Antístenes, el hijo de la esclava tracia, y de Arístipo, el griego africano. Estos precursores de los escépticos, de los estoicos, de los epicúreos, son ya helenísticos. Por otra parte, son, en la intención, profetas del socratismo. Si se comparan las imágenes que parecen darnos de la personalidad del maestro con la que nos dejó Platón, no vemos que se contradigan. Pero reflejan un solo aspecto de una figura, cuya desconcertante complejidad está hecha de contrastes que se equilibran. Abultaron uno de estos aspectos en detrimento de los demás: los megáricos, la sutileza disputadora; los cínicos, la austeridad ascética; los cirenaicos, la libre participación en los placeres sin ser esclavo de ellos. Pero todos con vistas al mismo fin: ser hombre, o, lo que es lo mismo, no depender más que de sí mismo. Ahora bien: este fin práctico, a pesar de las apariencias contrarias, es también, como veremos, el de Platón.

CAPITULO IV

PRIMERA PARTE.—PLATON

I.—LA VIDA

Platón pertenecía a una familia aristocrática, que por parte de su padre pretendía ser de la sangre real de Codro y por la de su madre se enlazaba indirectamente con Solón. Varios de sus próximos parientes—Critias y Carmides—figuraban, como hemos visto, entre los jefes del partido oligárquico que apoyaba Esparta. Nacido verosímilmente hacia 428-7, Platón, al salir de la edad de efebo durante la cual tomó tal vez parte en algunas expediciones militares, se hizo discípulo del heraclíteo Cratilo; luego, hacia los veinte años empieza a tratar a Sócrates. Si hemos de creer la *Carta VII* (1) (324 b y sigs.), tuvo muy pronto aficiones políticas. Fué pues, sin duda, hacia el apóstol como otros tantos jóvenes de su rango—como antes de él Critias y Carmides o sus hermanos mayores Adimanto y Glaucón,—como aficionado curioso. Pero no tardó en ligarse estrechamente a él tal vez, sobre todo, por encontrar en sus conversaciones la concepción de una política regulada según la justicia. En lo sucesivo espera tomar parte como filósofo en los asuntos políticos. Este mo-

(1) Cuya autenticidad es generalmente admitida, así como la de la VIII.

mento parece haber llegado cuando en 404, la toma de Atenas por Lisandro, da el poder a la aristocracia: Critias es uno de los 30 *arcontes supremos*; Carmides, uno de los 10 *arcontes del Pireo*; parece que él mismo es llamado a ejercer funciones en relación con su edad. Pero, la desilusión fué rápida: no era así cómo había concebido el gobierno de *los mejores*. Rompe, sin duda, con el partido antes de la revolución que en 401 restaura la democracia. Episodio de una era de venganzas, la condenación de Sócrates debió desvanecer muy pronto en él toda esperanza en una regeneración política de su país sobre las bases de su organización social tradicional.

Después de una residencia en Megara, de la cual se hacía antes una época de su vida, Platón, a pesar de la tradición, parece haberse instalado de un modo estable en Atenas y haber tomado posición como filósofo, incluso tal vez como jefe de una escuela. Un viaje, cuya duración no parece haber excedido de dos o tres años, le condujo primero a Egipto, del cual parecen revelar sus escritos un conocimiento directo; luego a la vecina Cirene, donde se relacionaría con el matemático Teodoro, uno de los personajes de la trilogía del *Teetetes*; luego, a la Magna Grecia, sin duda para conocer mejor las doctrinas de los pitagóricos, y, sobre todo, para ver realizado, donde subsistía todavía—por ejemplo, en Tarento con Arquitas—un gobierno de filósofos; en 388, en fin, por primera vez—dice la *Carta VII*—a Siracusa, donde reinaba Dionisio *el Viejo* y tal vez con el deseo de inculcar a este príncipe, ideas análogas a las que expone en el Libro V de *La República*, en lo referente al lugar que deben ocupar los filósofos en el Estado. El viaje acabó mal. La admiración inspirada por Platón al joven Dión, cuñado y yerno del tirano, cuya personalidad era sospechosa, las teorías políticas del filósofo, las advertencias que le ins-

piraba la vida disoluta de la corte, todo le hizo muy pronto insoportable a Dionisio y a sus familiares. Se le embarcó en un navío espartano que le dejó en Egina, aliada de Esparta contra Atenas; prisionero de guerra, parece que, en virtud de un reciente decreto de los eginetas se le hubiera podido matar; se contentaron, sin embargo, con retenerle hasta el pago de un rescate. Habiendo sido entregado por un ciudadano de Cirene, con el cual había estado, sin duda, en relación en aquella ciudad, pudo, por fin, volver a Atenas.

Pero, después, hacia 387, Platón fundó su escuela o más probablemente la estableció a su costa en una hermosa hacienda con plantaciones de árboles y riego de fuentes, en medio de la cual se elevaba un gimnasio; el parque del héroe Akademos, en el camino de Eleusis, a poca distancia del Cefiso y de la ilustre villa de Colona. Por mucha que fuese desde entonces su actividad de maestro y de escritor, parece que la esperanza de realizar la Ciudad de la Justicia persiste siempre en su espíritu. No dejó de mantener relaciones con Dión y cuando, después de la muerte del viejo Dionisio, a principios de 367, su sobrino, el segundo Dionisio, le hubo sucedido, se dejó fácilmente convencer por Dión de que el nuevo príncipe, aun muy joven, sería dócil instrumento de sus proyectos. Salió, pues, para Sicilia (367-6); pero esta segunda experiencia no fué más afortunada que la primera. Dionisio demostró muy pronto a Platón y a Dión la magnitud de sus ilusiones. Desterró a Dión, cuya política secreta había descubierto, e instaló a Platón en su palacio rodeándole de vigilantes y minuciosas miradas. Obligado a realizar la guerra, le dió, por fin, libertad. En Atenas, Platón encuentra de nuevo a Dión, en favor del cual obtuvo del tirano las más firmes promesas. Pero Dionisio, retrasando continuamente su ejecución, pone, finalmente, por condición

la vuelta de Platón a Siracusa. A pesar de su edad y de los riesgos evidentes, el filósofo se decide, en interés de su amigo, a realizar este nuevo viaje (361). La duplicidad de Dionisio se manifestó muy rápidamente: peligró incluso la vida de Platón, el cual pudo salir sin perjuicio de esta aventura, gracias a la enérgica intervención de Arquitas, en nombre de los tarentinos. La esterilidad de la expedición de Dión contra Dionisio (357-6), para el éxito de sus planes, el asesinato de Dión después de cuatro años de dificultades y agitación, la desaparición del hombre en quien pensaba haber hallado el discípulo integral de su filosofía, el único capaz de realizar su objeto último, todo debió contribuir a entristecer la vejez de Platón. La edad no debilitó, sin embargo, su potente genio: si la actividad del escritor había tal vez disminuído, la del maestro no dejaba de ocuparse en la enseñanza oral, en enriquecer la doctrina con nuevos desarrollos, en darle una más fuerte sistematización. Por lo demás, no dejó completamente de escribir: acababa *Las Leyes* cuando le sorprendió bruscamente la muerte a los ochenta y un años (347-6).

II.—Los escritos

Por una rara y feliz excepción, Platón nos es conocido por la totalidad de su obra escrita. Es muy probable, en efecto, que *el Filósofo* que debía formar maestría con el *Sofista* y el *Político*, y *Hermócrates*, con el *Timeo* y *Critias*, quedaran sólo en proyecto. En cuanto al libro de *las Divisiones*, del cual habla repetidamente Aristóteles, era, sin duda, menos una obra propiamente dicha que una especie de nomenclatura de escuela (1). El problema consiste

(1) III. 437, 3.

más bien en saber si todos los escritos de nuestra colección, pertenecen, en efecto, a Platón. Es, sin duda, probable que pronto en las *bibliotecas* y aun en la de la Academia, se mezclaran con los escritos de Platón, obras salidas de los medios platónicos o en los cuales fuera tratada, en la forma del diálogo platónico, alguna cuestión de moda. Por esta razón en los catálogos de eruditos, los de Aristófanes de Bizancio o de Trasilo, que acreditó la clasificación tetralógica que se hizo tradicional, se hallan escritos cuya autenticidad era ya puesta en duda por los antiguos, como, por ejemplo, el *Epinomis* (*Apéndice a Las Leyes*), atribuído generalmente a Filipo de Oponto, el editor de *Las Leyes*. Se sospechaba, también, de *Axiocus*, *Erixias*, etc. Se referían a Espeusipo las *Definiciones*. En cuanto a las pretendidas dudas de Panecio sobre la autenticidad del *Fedón*, parece que se refieren, no a la obra, sino a su tesis principal. En cambio, no se dudaba del *Teages*, ni del *Clitofón*, ni del *Minos*, que hoy tiene todo el mundo por apócrifos (1). Sobre otros los críticos contemporáneos están todavía divididos; así, los dos *Alcibíades*, el primer *Hipias*, en fin, las *Cartas* (2). Ha pasado el tiempo en que reinaba la «hipercrítica» que llegó con Schaarschmidt (1866) a rechazar 27 diálogos, de los 36 que forman nuestra colección. Se condenaba, por ejemplo, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*. Se excluía tal o cual diálogo porque no concordaba con la idea que se había formado previamente del sistema de Platón o de la evolución de su pensamiento. El empleo de métodos objetivos, así como las alusiones más o menos explícitas de Aristóteles, o la consideración del lenguaje, han permitido desechar esas fantasías.

1) Véase CV, 34-45. Cf. S. Reinach, *Pannitios critique*, (*R. de philol.*, 1916, 201-209).—2) Cf. la introducción de Ernesto Howald, ed. de las *Cartas* (Zurich, 1923).

Desde hace mucho tiempo, se busca en qué orden conviene colocar los diálogos de Platón. Los críticos antiguos se fundaban principalmente para hacerlo, en la forma del diálogo o la naturaleza del asunto tratado: los modernos han comprendido de otro modo el problema, esforzándose en hallar a través de la obra de Platón, el desenvolvimiento de su pensamiento, ya buscando como Schleiermacher (1804) su unidad lógica, ya menos arbitrariamente, viendo en él, como K. F. Hermann (1839), una evolución histórica real. El último ha puesto en claro el camino que se debía seguir; para comprender a Platón en sus escritos, es preciso clasificarlos según el orden de su composición. Es imposible seguir aquí en su complejo detalle las investigaciones emprendidas para conseguirlo. Algunos se han entregado a la consideración del contenido de los escritos, ya para seguir en ellos el progreso de una teoría particular, ya para descubrir alusiones a hechos o personajes contemporáneos. Pero sea cual fuese el interés de estas investigaciones se ve sin dificultad cuánta prudencia exigen y a cuántos riesgos de interpretación subjetiva se exponen. Los mismos pasajes del *Eutidemo* y del *Fedro* han dado lugar, por ejemplo, a interpretaciones enteramente opuestas sobre las relaciones de Isócrates y Platón. El sentido de las alusiones históricas no es menos incierto. Los anacronismos de Platón permitirían, sin duda, fijar el límite más allá del cual no podría ser retrasada la fecha de composición de un diálogo, si estuviéramos seguros de no equivocarnos sobre el hecho posterior a Sócrates y a sus interlocutores, del cual se hace enigmáticamente mención. Pues bien; no hay acuerdo sobre casi ninguno de esos anacronismos. Además, nuestro conocimiento del medio ateniense de la época es fragmentario y muy incompleto. Se está siempre expuesto a considerar un solo hecho y a desatender muchos otros, conocidos o desconocidos.

Un método propio para obtener resultados más seguros es el que inauguró en Escocia Lewis Campbell (1867) y en Alemania Blass y Dittenberger (1874, 1881): el método estilístico. El lenguaje de un escritor no permanece nunca enteramente idéntico a sí mismo, desde un extremo a otro de su carrera literaria. Pues bien: ésta, por lo que se refiere a Platón, dura aproximadamente cincuenta años. Se puede, por lo tanto, presumir que su lenguaje evolucionaría con la edad, cediendo a la vez a las exigencias de la moda y a la necesidad de determinar el vocabulario filosófico. Tal partícula, tal expresión que el emplea exclusivamente en ciertos diálogos, se reemplazan constantemente en otros por sus sinóminos. En determinado momento aparece más preocupado de ritmar la frase y evitar el hiato, como lo exige la nueva retórica. Simultáneamente su lenguaje es afectado, la tecnicidad de su terminología se acusa. La presencia o la ausencia de estos caracteres permite agrupar los diálogos. Pues bien: existe un ejemplo incontestable del último estilo de Platón; el de *Las Leyes*. Referiremos, pues, a su vejez los diálogos cuyo estilo se parezca más al de *Las Leyes*, ya la juventud aquellos en que falte esta semejanza. Con los que reúnan los caracteres de ambos grupos se formará una clase intermedia (1). Este método, al dejar menos espacio para las interpretaciones subjetivas y permitir variaciones múltiples de la experiencia, es la comprobación necesaria de los resultados obtenidos por los demás.

Así, es indudable que no han desaparecido las divergencias referentes al orden histórico de los diálogos: pero se han atenuado de un modo singular. Se discute todavía

(1) CVIII. Exposición muy completa del problema. Pero, ¿consiente el método, como ha pensado su autor, el rigor matemático y puede convertirse en una «estilometría»? Nada más dudoso.

sobre el principio y el fin del primer grupo; ¿escribió Platón antes de la muerte de Sócrates? Y, en caso afirmativo, ¿qué diálogos? (1). ¿Cierra el *Gorgias* este primer grupo o pertenece al período de la madurez? (2). Tampoco estamos de acuerdo sobre el lugar de determinados diálogos en los dos primeros grupos. Pero el acuerdo es unánime sobre la constitución del grupo de la vejez, lo cual es un hecho de importancia. Los diálogos de la juventud son de una parte los que defienden la memoria de Sócrates—*Apología*, *Critón*—y más tarde, intentan precisar la posición religiosa del maestro—*Eutifrón*—; de otra parte, «composiciones socráticas» que son, en diversos grados, diálogos de *protréptica* negativa, sátiras espirituales, o exhortaciones ardientes, en los cuales se afirma gradualmente la maestría dialéctica, al mismo tiempo que el desinterés filosófico—*Protágoras*, *Ion*, los dos *Hipias* (o sólo el segundo si el otro es apócrifo), *Laques*, *Carmides*, tal vez el *Lisias*, que algunos críticos colocan, por el contrario, alrededor del *Banquete*, el libro I de *La República*, y, en fin, antes de los viajes, *Gorgias*. Pertenecen a la madurez *Menexenes*, después de 386, especie de manifiesto de regreso, en el cual Platón toma posición frente a los retóricos en su propio terreno; luego *Menón*, *Eutidemo*, *Cratilo*, y completándose mutuamente, *Fedón* y el *Banquete*; inmediatamente *La República*, cuyo primer libro, como hemos dicho, había aparecido ya y el último siguió tal vez el armonioso conjunto de los tres fragmentos II-IV, V-VII, VIII-IX; en fin, el *Fedro*, largo tiempo considerado como un escrito de la juventud y que es más bien un episodio de la polémica del filósofo de la Academia contra las escuelas de retó-

(1) CXII, I, 131, 153, considera el *Ion*, *Hipias II* y *Protágoras* como anteriores a la muerte de Sócrates.— (2) *Ibid.*, I 234-237, II 100-105, lo coloca antes de los viajes de Platón y antes del Helo de Policrates. Sostiene la opinión contraria XI, II, 353, 360 y s.s. (tr. fr.).

ricos, *Teetetes* y *Parménides*. El segundo viaje a Sicilia y las negociaciones en el asunto de Dión interrumpieron, sin duda, la actividad literaria de Platón y el primero de los escritos de su vejez—el *Sofista*—, que completa la *Política*, siguió, sin duda, de bastante lejos al *Teetetes*, al cual está unido. Vienen en seguida *Critias*—inacabado—y *Timeo*; en fin, *Filebo*, que si es una crítica del hedonismo de Eudoxo, podría haber sido compuesto con ocasión de la muerte de éste, hacia 354. Los doce libros de *Las Leyes*, la única obra de Platón en que el personaje Sócrates está totalmente ausente, seguirán, pues, de bastante lejos.

III.—Las tendencias de la juventud

Los diálogos de la juventud fueron llamados durante mucho tiempo «socráticos». Sócrates, es, en efecto, en buena parte y en doble sentido su héroe, puesto que unos son una protesta contra la condenación que recayó sobre él y una pintura, según sus rasgos, de la figura ideal del filósofo, y otros se dan como una ilustración de su método. Estos consideran una cualidad moral: *Laques*, el valor, *Carmides*, la sabiduría moral (σωφροσύνη), *Hipias I*, la belleza en su más amplia acepción, *Hipias II*, el conocimiento verdadero en su relación con la acción, el libro I de *La República*, la justicia, el *Critón* y el *Eutifrón*, que son, no obstante, escritos apologéticos, la obediencia a las leyes o la santidad. Podríamos tomar como ejemplo el *Hipias II*. Hipias acaba de dar una lección pública sobre Homero. «¿Quién vale más, le pregunta Sócrates, Aquiles o Ulises?». Según el poeta, responde Hipias, Aquiles, porque es sincero y verídico, mientras que Ulises es astuto y mentiroso. ¿Pero ser astuto no es ser inteligente y fértil en recursos en relación con lo que es el objeto de la astucia?

Un astuto o un mentiroso es, pues, un hombre que sabiendo lo que sería preciso decir o hacer, prefiere en un determinado momento, no decirlo ni hacerlo. El que es experto en el arte de calcular es superior al que lo ignora; pues, mientras que el último puede, en razón de su misma ignorancia, decir por azar la verdad, sobre un problema de cálculo, el otro puede siempre, en razón de su misma ciencia, responder falsamente a su placer y sabiendo lo que hace. Entre Aquiles y Ulises no había, pues, diferencia. Decir lo verdadero u ocultarlo, supone igualmente la aptitud para conocerlo. En modo alguno, replica Hipias, pues Ulises miente por malicia y con propósito deliberado, mientras que Ulises, si alguna vez lo hace, es con algún motivo laudable o a pesar suyo: ¿seremos más severos para con aquel que es injusto sin quererlo? Sin duda alguna, dice Sócrates. Hacer voluntariamente vale, en efecto, más que hacerlo sin comprender lo que se hace; ¿no vale más—entre otros ejemplos— hacer muecas siendo bello que ser feo por naturaleza? Así, pues, por muy escandaloso que parezca, un alma capaz de justicia y que supiera lo que es justo valdría todavía más, si pudiera ocurrirle cometer voluntariamente la injusticia, que un alma injusta por incapacidad o por ignorancia. La conclusión se impone lógicamente; no obstante, deja a Sócrates perplejo.

Tal es, en efecto, el carácter común de estos diálogos; examinan y critican opiniones, son *elénctico*s o *refutativos*; pasan revista a un gran número de casos particulares para sacar una noción general; son *inductivos*; pero esta noción no satisface y las dudas persisten; sólo queda limpio el terreno en vista de una investigación ulterior. Así, en el caso del *Hipias* II queda por saber si un alma capaz de justicia y que la conoce, puede querer no realizarla. No, responde en efecto a su vez *Protágoras*; pues

si la verdad es la esencia común de que participan las virtudes todas, como el oro del lingote hace que todas sus partes sean oro, si es, de una manera general, la ciencia de lo que es, en relación con nuestro sér, *lo más bello, lo mejor y lo más agradable*, síguese de ahí que puede ser enseñada (lo cual sería imposible si la virtud no fuera este mismo saber) y que en ningún caso tal conocimiento podría ser vencido por el atractivo de la voluptuosidad. Queda, pues, por determinar la condición de la cual derivan estas consecuencias; dicho de otro modo, queda por determinar la esencia de la virtud. En el *Eutifrón* se señala claramente este fin de la investigación. Si se quiere conocer la *realidad* o esencia (οὐσία) de la santidad, es preciso fijar la vista en la *forma* única (ἰδέα, εἶδος) o el *modelo* (παράδειγμα), gracias a los cuales las cosas santas son siempre parecidas a sí mismas (5 d, 6 de, 11 a). En suma, se trata de dar un contenido real al saber puramente formal de la Sofística. Por otra parte, desde estos primeros diálogos, se da una indicación positiva sobre la naturaleza de este contenido: se trata de la Idea de la cosa.

El *Gorgias* es, por una parte, el proceso de este saber formal, constituído por la retórica de los sofistas y que sirve sólo para proporcionar a la moral del instinto sus argumentos o máximas. Este arte equívoco, es un instrumento de baja adulación a nuestras pasiones: sin objeto, cuando existe un conocimiento verdadero de lo justo y de lo injusto; peligroso, cuando no existe, para proporcionarle una base. Así, lo justo, según la Naturaleza, dice Calicles, es *dejar que nuestros deseos personales sean los mayores posibles*; por consiguiente, *estar en condiciones de darles satisfacción por medio de nuestro valor y de nuestra inteligencia*, de suerte que *el más apto triunfe sobre el menos apto* (491 e y sigs., 483 d). A esta concepción na-

turalista (1), opone Platón otra que lleva, en buena parte, el sello de la ascética órficopitagórica. Desear, es sufrir un defecto: aumentar continuamente nuestros deseos con el propósito de satisfacerlos, es mantener en sí dolores siempre renacientes, como un sarnoso, a fuerza de rascarse, aumenta su comezón. Tal vida es un *tonel sin fondo* o también una muerte incesante; de nuestro cuerpo hacemos nuestra tumba (σῶμα σῆμα, 492 y sigs.). Ahora bien: no es el placer y el dolor lo que nos hace buenos o malos, sino la presencia en nosotros (παρουσία) del bien y del mal. Y la sola cosa en que se funda lo agradable es la virtud, es decir, el orden y la *coordinación* (τάξις) que son propios de cada cosa y de nuestra alma en particular. El hombre prudente, justo y temperante es una imagen del orden universal. Por ahí se ve cuánto poder tienen, entre los dioses y entre los hombres, la proporción y la *igualdad geométrica* (497 e, 506 p, 508 a). Sólo la justicia o la expiación de la injusticia que hemos cometido, pueden hacernos dichosos. La retórica capaz de hacer a los hombres mejores y que han ignorado los grandes políticos de Atenas, es la que se funda en el conocimiento de lo justo. Un mito escatológico, termina el diálogo. Las almas, después de la muerte, comparecen ante sus jueces, con todas las deformidades que ha impreso en ellas una vida injusta. Para ser corregidas y purificadas, deberán expiar. Vivamos, pues, en la justicia y para la justicia, con el fin de prepararnos a morir bien.

IV.—Doctrina de la madurez

Se ha planteado problemas, una orientación se dibuja, algunos vislumbres hacen adivinar vastas perspectivas. Ahora van a precisarse y esclarecerse.

(1) Se halla también, en *Rep.*, I, expuesta por Trasímaco.

1. *Menón.*—El *Menón*, tomando de nuevo el problema dejado en suspenso al final del *Protágoras*, añade importantes indicaciones al potente bosquejo del *Gorgias*. Menón, discípulo de Gorgias, plantea a Sócrates el problema de moda: ¿la virtud proviene en nosotros de la enseñanza, del ejercicio o del hábito? Ahora bien: este problema atañe a las cualidades de la virtud. No es posible, pues, resolverlo si no se sabe en qué consiste o cuál es su *esencia*. No adelantamos nada enumerando variedades de la virtud, según el estado o la condición de las personas sería un *enjambre* de virtudes, no la virtud. Como las abejas de un enjambre, estas virtudes particulares deben poseer una *forma—una y la misma—por la cual son virtudes* y sobre la cual es preciso detener nuestra mirada si queremos decir lo que la virtud es; no, una determinada parte de la virtud, como la justicia, sino la virtud *misma* (αὐτή), aparte del resto y en su totalidad—investigación imposible, dirá el discípulo de los sofistas; no se puede buscar lo que se ignora, puesto que se ignora; ni, por consiguiente, reconocerlo si nos ocurre encontrarlo; por otra parte, si lo conociéramos, no habría necesidad de buscarlo (80 d y sigs.). Platón resuelve la dificultad por medio de una transposición original de la doctrina pitagórica de la *reminiscencia* (ἀνάμνησις) (1). ¿No tenemos a veces *opiniones verdaderas* sobre lo que ignoramos? Pues bien: es preciso que tales descubrimientos, siempre que procedan de nosotros mismos y no de los demás, sean *recuerdos* de conocimientos adquiridos en existencias anteriores. El problema propuesto provoca, por lo pronto, una dificultad (ἀπορία) que nos ayuda a tomar *conciencia de nuestra ignorancia*. Se despiertan entonces las opiniones verdaderas. Por lo pronto, es como *un sueño*; luego,

(1) Cf. L. Robin, R E G, XXXII 1919, págs. 451-461.

por interrogaciones bien conducidas, se convierten en ciencias (84 a-c 85 c d). Aprender es acordarse: ignorar es haber olvidado. Si podemos sacar así de nuestro propio fondo, verdades que nadie nos ha enseñado, es que, durante la eternidad del tiempo que ha precedido a nuestra vida presente, el alma las ha aprendido, lo cual hace pensar que es inmortal. Sabido es cómo se prueba la doctrina: un joven esclavo, ignorante de la Geometría, descubre, guiado por las preguntas de Sócrates, proposiciones relativas a la relación del lado del cuadrado con su diagonal. Esta doctrina de la opinión verdadera, halla en el caso de la virtud una notable aplicación. Hay, en efecto, hombres que poseen por instinto una virtud, por ejemplo, la de bien administrar el Estado; tales, los grandes políticos de Atenas, Pericles entre otros. Ahora bien: son incapaces de comunicar su virtud y de guardarla indefectiblemente. Se funda, pues, solamente en *opiniones verdaderas* y *rectas*. Estas, en efecto, a falta de la reflexión razonada que, por una reminiscencia bien conducida las ligue a su *causa*, semejantes a un esclavo fugitivo, están siempre a punto de escaparse de nuestra alma (97 e y sigs.). En cambio, por medio de la ciencia que las detuviera y fijara, seríamos siempre dueños de ellas. Es preciso, pues, que sean el efecto de una gracia divina (θείᾳ μοίρᾳ), en la cual la inteligencia no tenga parte. Es una inspiración. Así, una vez más, tampoco ha podido todavía ser abordado el problema de saber cuál es la esencia de la virtud.

2. *Cratilo*, etc.—El cultivo de la Filosofía y el conocimiento seguro que resulta de él, son, pues, los fundamentos indispensables de toda práctica. Platón había criticado ya en el *Ion*, la concepción formal y exterior que se forman los rapsodas de la poesía. Pero, como el de los políticos, el genio de los poetas, descansa en la inspira-

ción, substituto precario de la Ciencia: una cadena magnética, de la cual son los anillos, los une al dios mientras éste quiere *poseerlos* y darles *entusiasmo*. Tras el anatema apasionado que pronunció *Gorgias* contra la retórica, el *Menexenes*, mostraba, por medio de un ejemplo, lo que, concebido con otro espíritu, podía dar. En el *Eutidemo*, al lado de la parodia de la Sofística, se enseñaba cómo, sin un conocimiento de naturaleza científica, no hay *propedéutica* capaz de conducir a la virtud, ni en general, utilización fructífera de un bien cualquiera (278 d y sigs.). El *Cratilo* es todavía más significativo. Tiene por objeto la naturaleza del lenguaje. Las palabras no derivan de una convención puramente artificial; en el caso de que hayan sido *instituidas*, fueron destinadas a expresar—como lo prueba la etimología—por analogía con la naturaleza misma de las cosas. Por las letras que las componen, son, pues, una *imitación* de las acciones que caracterizan estas cosas. Pues bien: esta imitación, como tal, es necesariamente imperfecta (425 d-435 c). Lo será, no obstante, menos, si los *dialécticos*, los que poseen el arte de *interrogar* y *responder*, o, dicho de otro modo, los filósofos, hubieran sido los legisladores que presidieran la denominación de las cosas. Estas, en efecto, a no ser que del relativismo de Protágoras se quiera pasar a la negación radical del principio de contradicción, tienen una esencia fija y estable (385 e-390 e). El conocimiento de la *verdad de las cosas* debe ser previo al de las palabras que son sus *imágenes*. El Heracliteísmo es falso, o, mejor incompleto; el flujo perpetuo de las cosas sería rebelde a todo conocimiento, si no se refiriera a esas realidades permanentes e inmutables, tales como la belleza o el Bien, *que no salen en absoluto de su forma o idea*. Ahora bien: las descubrimos por un doble método: percibir entre las que son del mismo género, su relación mutua y analizar cada uno

de estos grupos (438 a y sigs.). Así la «teoría de las Ideas» —para llamarla con su nombre tradicional—y al mismo tiempo el método dialéctico, aparecen ya definidos en el pensamiento de Platón, aunque en las obras destinadas al público se contente todavía con hacerles alusión. En presencia de la tesis heraclítea, Platón (1) cobró conciencia de su interpretación personal de la investigación socrática de la esencia. La esencia, piensa, será arrastrada, por el flujo del devenir, si, sin negar éste, no la hacemos independiente de él.

3. *El Banquete.*—Permaneciendo todavía en segundo plano, esta interpretación se hace más distinta en *El Banquete* y el *Fedón*. El tema del primero es el Amor, tema desde antiguo clásico del pensamiento mítico que ya Platón había abordado en el *Lisias*. Cada uno de los convidados, que festejan en casa del poeta Agatón, su victoria teatral, pronuncia un elogio del amor: luego de Fedro, Pausanias, Erixímaco el médico, Aristófanes, Agatón; cada discurso representa un punto de vista sobre el problema, una fantasía o un *pastiche* literario: Sócrates, a su vez, es invitado a hablar. Su discurso, en su mayor parte, se refiere a sus conversaciones con una sacerdotisa de Mantinea, Diotima (una manera indirecta de decir que es socratismo transpuesto): es un esfuerzo para asignar al amor su lugar, en una representación racional de las cosas. ¿Creeremos que por estar privado de lo bueno y de lo bello, de lo cual el amor es, el amor es malo o feo? No; pues del mismo modo que *la opinión verdadera que no puede dar razón de sí misma*, es término medio entre la ciencia y la ignorancia, así el amor es *intermediario* entre lo malo

1) Es lo que comprendió claramente Aristóteles, *Metaf.*, A 6 princ., y M 4, 1078[b] [12] y sigs.

y lo bueno, entre lo feo y lo bello. Es uno de estos *demonios* o genios que sirven de mediadores entre los dioses y los hombres y, que, semejantes a la proporción de que hablaba *Gorgias*, realizan *la trabazón del todo consigo mismo*. En las artes, el *hombre de genio* (ἔνθεος ἀνήρ) les debe su inspiración divina. Lo que hay en la esencia del amor de contradictorio y de inestable, aunque también de sintético y operante, se hace sensible por el mito de su nacimiento. Nació de *Penia*, la Indigencia—por lo tanto carece de todo—y de *Poros*, el espíritu de lucro, habiendo heredado de su padre el deseo siempre insatisfecho de lo que es bueno y en particular, de la sabiduría, pues *Poros* es, a su vez, hijo de *Metis*, la Inteligencia. *Nunca deja, pues, de ser filósofo*. Puesto que vió la luz mientras los dioses festejaban el nacimiento de Afrodita, es, naturalmente, amor de la belleza. En verdad, de lo que es más propiamente amor es de la *generación en la belleza*; generación según el cuerpo, con el propósito de perpetuar la especie; generación según el espíritu, con el propósito de producir en los demás las virtudes y los conocimientos capaces de sobrevivir en la memoria de los hombres. Deseo de la posesión durable y aun eterna de lo bueno, el amor manifiesta el esfuerzo del ser mortal, para hacerse en lo posible inmortal.

Este análisis de los efectos del amor no es, sin embargo, más que el principio de una *iniciación* cuyo término es la *revelación* de un *misterio*. Se realiza por una ascención *continua* que lleva consigo una serie de *jalones* o grados: el amor de las formas bellas, de las almas bellas, de las obras bellas de la actividad humana y, especialmente, de las leyes bellas, en fin, de la belleza de la Ciencia. Es preciso recordar que en todos estos grados, pero especialmente en el primero, la belleza no se halla en un solo objeto sino en varios, y que en todos es *una y*

la misma. Además, a medida que nos elevamos, nos libertamos de lo individual; así *ampliado* el pensamiento no deja de dar a luz en *una aspiración sin límites hacia la sabiduría*. Preparado de este modo gradualmente, el individuo obtiene, por fin, *súbitamente*, la revelación. La Belleza, la imagen de la divinidad en los misterios, aparece ante sus ojos: es una, inmutable, fuera del tiempo y del devenir, pura y sin mezcla, *sola en sí misma y consigo misma, en la unidad y la eternidad de su forma; mientras que todas las demás cosas son sólo bellas por participación en esta Belleza* (211 a b). Entonces llegamos a ser verdaderamente inmortales.

Indudablemente, aquí, la existencia trascendente, independiente de lo sensible, es sólo la de lo Bello. Pero, podemos creer que existe todo un orden de semejantes existencias: poseyendo cada una la unidad de un género, es, no obstante, un universal individualizado, al cual deben las individualidades parciales, cambiantes, del devenir, todo lo que tienen de realidad. Por otra parte, *El Banquete* nos pone en presencia de un método filosófico por medio del cual ciertos elementos pasionales de nuestra naturaleza, que son condición de las intuiciones del genio, se convierten en el instrumento de una reminiscencia privilegiada, que nos liberta de la duración y de la diversidad contingente. El «amor platónico», transfiguración de una perversión sexual que nos esforzábamos en dotar de una nobleza engañosa, intelectualiza la pasión; es una especie de dialéctica y la revelación de un absoluto. El magnífico y sabroso elogio de Sócrates, que Platón, al final del diálogo, pone en boca de Alcibíades, concreta esta teoría del amor ideal, disciplina filosófica y medio de desprendimiento y de éxtasis: el perfecto *amante* (ἐρωτικός), es el verdadero filósofo.

4. *Fedón.*—Haya precedido a *El Banquete* o háyale seguido, el *Fedón* es, también, una pintura idealizada del filósofo, superior, sin orgullo y sin esfuerzo, a los accidentes y a las pasiones de la vida sensible, aquí, cuando está próximo a dejarla, como antes en la libertad alegre de una actividad dispuesta a aprovechar, sin pedantería, todas las ocasiones para despertar la reflexión. El ascetismo del *Gorgias* reaparece en el *Fedón*: la muerte próxima, lejos de asustar al filósofo, le alegra. Aun condenando el suicidio, pues somos algo de los dioses y ellos son los mejores de los dueños, aspira, en efecto, a la muerte. Por ella espera vivir en la sociedad de hombres virtuosos y de dioses amigos de los hombres; por ella saldrá de lo que el Orfismo llamaba el *cenagal*; será libertada de este cuerpo, que con el incesante cambio de sus placeres y de sus dolores, de sus deseos y de sus temores, es obstáculo para la función propia del alma, que es conocer lo verdadero, de lo cual está enamorada. Nuestra vida debe ser, pues, una especie de muerte anticipada, *un aprendizaje de la muerte* (64 a, 67 e, 81 a), un esfuerzo para reintegrar el alma a sí misma. Las virtudes y, sobre todo, la verdadera templanza, no son más que esta *purificación* (67 c, 69 c). Al mostrarnos las contradicciones inherentes a la vida sensible, dan a nuestra alma, cuando está *concentrada* en la pureza de su esencia, la esperanza de contemplar por medio del *pensamiento puro*, su objeto propio, la esencia *pura*, verdadera, eterna de cada cosa, lo que ella es en *sí misma, separada de sus accidentes* (αὐτὸ καθ' αὑτὸ ἓν ἕκαστον): lo Justo, lo Bello, lo Bueno, lo Santo, la Magnitud, la Santidad, la Fuerza (65 c y sigs., 75 c. d. y al.). Así, mística e intelectual a la vez, esta disciplina moral, al purificar la inteligencia, constituye una *iniciación* filosófica (69 c).

Pero, ¿puede el alma poseer una naturaleza propia independiente del cuerpo y subsistir por sí misma después

de la muerte de éste? El *Fedón* no pretende demostrar la supervivencia de las almas: sólo *mitologuiza* (61 e) y da razones en favor de una verosimilitud. Estas son tres. La primera comprende dos momentos. En el primero, nuevo recuerdo del Heraclitcismo, se demuestra que si el devenir no estuviera constituído por un *ciclo de cambios mutuos* (ἀντανάδοσις) entre contrarios y no fuera preciso que de la muerte renaciera la vida (*palingenesia*), ocurriría que a la postre todas las cosas se abismarían en la muerte. Pero ¿da esto lugar a creer que antes del nacimiento y después de la muerte poseyera siempre nuestra alma su *actividad* propia y su conciencia? De ahí procede la necesidad del segundo momento (70 b, 77 c d). Se funda en la reminiscencia y recuerda explícitamente la exposición del *Menón*, pero con nuevos desarrollos que precisan lo que el *Menón* y el *Cratilo* llamaban la *verdad de las cosas*. Una sensación presente, no sólo despierta el pensamiento de lo que se ha hallado anteriormente junto a ella, sino también, el de lo que se le asemeja. Ahora bien: en este caso tenemos el sentimiento de lo que le falta a esta semejanza para ser completa. De este modo, las igualdades diversas y variables de la experiencia sensible, despiertan en nosotros el pensamiento de una igualdad perfecta, inmutable, una, que existe *en sí*, *sin figura* (ἀσχήμ), *aparte* de las cosas iguales y como algo *distinto* (74 a, c, 79 a). Es preciso, pues, que hayamos conocido antes esta igualdad a la cual se parecen imperfectamente las igualdades sensibles, a la cual *aspiran*, sin *alcanzarla* jamás, y con la cual las comparamos como con su modelo. De una manera general, la existencia del alma está ligada a la *existencia anterior* de estas esencias, cuya *afirmación repetimos sin tregua* (76 d, 100 b): fórmula significativa del lugar que ocupan en la enseñanza de Platón. Estas consideraciones conducen inmediatamente a una segunda

razón para creer en la inmortalidad del alma. Las esencias son simples e indivisibles en la *unidad de su forma*. Para conocerlas, el alma, en virtud del antiguo adagio, debe asemejárseles, *ser de su familia*. Ahora bien: así como toda la familia de las cosas sensibles está sujeta al cambio y a la disolución, así nuestro cuerpo, el alma al contrario, estando emparentada con las realidades inteligibles, debe ser *indisoluble o algo parecido* (80 b). Pero, no podrá *entrar en contacto* con lo que se le parece, sino libertándose, por la filosofía y por la muerte, de lo que no se le asemeja, es decir, de su cuerpo. Las transmigraciones impuestas a las almas son la consecuencia y el castigo de su apego al cuerpo.

Hemos visto (págs. 90 y sigs.) por qué teorías se manifiestan las dudas que inspira esta concepción a los pitagóricos Simias y Cebes. La doctrina del alma-armonía es fácil de refutar. Pero la objeción de Cebes, más profunda, exige un examen general de las causas de la generación y de la corrupción. Nada, tal vez, más representativo del arte de Platón, que el fragmento de historia simbólica, en que cuenta las etapas del pensamiento de Sócrates y hace *comprender* así los motivos que hay para substituir el naturalismo por la filosofía de las Ideas. Las causas que de hecho asigna Anaxágoras a la generación y a la corrupción y todas las causas análogas, son solamente condiciones *sin las cuales* las cosas no tendrían lugar, y simples medios. Las verdaderas causas, son, por el contrario, fines, es decir— como exigía la doctrina del Espíritu—, las *nociones* inteligibles (λόγοι), y no sensibles, que definan lo mejor y el bien de cada cosa o la verdad de ésta: tales son *razones* verdaderamente *suficientes* y sólidas (99 a, b, c y sigs., 101 e). Lo que hace que una cosa se llame bella, no es la proporción de las partes, ni la vecindad de los colores; es la *presencia* o la *comunicación* o la *participa-*

ción (1) de la esencia de lo Bello, sea cual fuere la manera como se realice. No obstante, es posible distinguir dos clases de participación: de una parte, el caso de la relación de los sujetos entre sí, A es grande con relación a B y pequeño con relación a C; por otra parte, el caso en que la participación de una forma en otra—de la Nieve en la forma del Frío, del Fuego en la forma del Calor—confiere a la primera forma un atributo constitutivo de su naturaleza. Esta participación de ciertas esencias en otras, no es arbitraria: la Nieve-en-sí que no puede participar más que en lo Frío-en-sí, no podría recibir el Calor-en-sí ni perder inmediatamente su naturaleza, porque el Frío-en-sí y el Calor-en-sí son dos contrarios. Por esto, la incesante sucesión de los contrarios no concierne más que a los seres empíricos, sujetos al cambio (102 b-105 b). Teoría importante, que anuncia el *Sofista*: la atribución es legítima, en tanto se funda en las relaciones mismas del sér, en la participación eternamente regulada de las esencias entre sí.

Si aplicamos esto al alma, tendremos una tercera razón, en algún modo «ontológica», y esta vez decisiva, para creerla inmortal. La forma o la esencia inteligible de la Vida tiene por contrario la de la Muerte. Ahora bien; lo que da al Alma en sí misma su naturaleza propia es su participación en la Vida-en-sí. Excluye, pues, la Muerte. Así ocurre, por consiguiente, con nuestras almas, puesto que son la parte de nosotros mismos que recibe en sí la esencia, así constituída por su participación en la Vida (103 b-107 b). En suma: en medio del devenir, donde todo nace y perece, las almas tienen el privilegio de no nacer ni perecer: aseguran la perpetuidad del devenir e impiden el triunfo final de la muerte. Esta concepción, nuevo

(1) Παρουσία, κοινωνία, μετάσχεσις, μίθεξις aparece en *Parm.*, 132 d.

testimonio de su parentesco con las Ideas, tiene tal vez necesidad de ser profundizada. Nos exponemos, no obstante, aquí, a un *magnífico riesgo* (114 d). Pues, en el caso de que el alma sea inmortal, es para nosotros un deber durante la vida, *cuidar* de ella y pensar en los destinos que le esperan después de la muerte. La escatología del *Gorgias* halla aquí nuevos desarrollos y se incorpora a un mito sobre la constitución de la tierra y sobre su lugar en el Universo: la tierra en que vivimos es un lugar intermedio entre una región subterránea en que las almas de los malos sufren el castigo de su vida terrestre y una región superior reservada a la felicidad de los justos y de los filósofos. Allá irá inmediatamente el alma de Sócrates. El realismo sencillo y emocionante del célebre cuadro de la muerte del filósofo es, como el retrato que pone fin a *El Banquete*, la viviente ilustración de la teoría que les ha precedido.

5. *La República*.—La orientación práctica del pensamiento de Platón, visible ya en los diálogos de que acabamos de hablar, se acusa fuertemente en *La República*. La especulación filosófica es condición con relación a la educación, la cual lo es a su vez en relación con la constitución del Estado. Esta vasta composición parece atestiguar que Platón, llegado a una etapa decisiva, está en estado de abrazar en una visión de conjunto el camino ya recorrido y de definir su fin.

El asunto, naturaleza y efectos de la justicia, abordado en el libro I, se prosigue en el II desde un punto de vista completamente nuevo: la justicia, concebida como una relación de las clases del Estado, es comparada con la relación de las partes del alma en el compuesto individual. Esta idea domina toda la obra. Pues bien: por una parte, el Estado justo es aquel que realiza la mayor unidad

posible, y, por otra, este resultado no puede ser obtenido más que si el gobierno está en manos de los verdaderos filósofos. Así, los libros V a VII, pieza capital de la filosofía platónica, están íntimamente ligados con el asunto.

El primer problema es el de saber qué es el verdadero filósofo. Parejo al verdadero *amante* de *El Banquete*, es el que se consagra a lo Bello en sí, que no confunde la verdad participada con las cosas que participan de ella, que, en fin, no rehusa seguir el verdadero guía que le ha de conducir hasta el fin. Se opone a los *filósofos*, a los amantes de la *opinión* (*doxa*). Pues bien, a este modo de conocimiento que, como hemos visto, es *intermediario* entre el saber absoluto y la ignorancia absoluta, corresponden como en el Eleatismo una infinidad de cosas *ambiguas*, que el vulgo toma por realidades, que al mismo tiempo son y no son, que tan pronto parecen esto como lo otro, que *vagan*, en fin, y *pasan* en la región intermedia entre el no ser absoluto y el ser absoluto de la esencia (475 d, hasta el fin del libro V). El filósofo sobrepasa, pues, esta zona media. Por otra parte, es también superior aun en la *experiencia* misma a los que son incapaces de rebasarla y alcanzar el *modelo*. Pero es fatal que conociendo éste, tenga tan sólo repugnancia por lo que es su engañosa imagen y se encierre celosamente en sus meditaciones. Ahora bien: no tiene derecho a ello. Tiene, en efecto, por tarea comparar la naturaleza humana tal como es con la Justicia, la Belleza, la Sabiduría, ejemplares, con el fin de *combinar* ambas clases de cosas y realizar una *imagen de hombre* que pueda ser cara a los dioses (VI, 501 b). La purificación ascética del *Gorgias* y del *Fedón* no definen, pues, exclusivamente la vida moral, y se presiente ya la doctrina del *Filebo*.

Pero he ahí el segundo problema: antes que el verdadero filósofo realice la educación de los demás hombres

¿cómo formaremos al filósofo mismo, por medio de qué ciencias y de qué ocupaciones? (502 c, d). El término a alcanzar es el *objeto más alto del saber, la Idea del Bien* a la cual todo lo que es bello, bueno, justo, útil, debe el serlo y sin la cual es vano todo otro saber (505 a). El Bien, en vista del cual tiene lugar toda actividad de *toda alma*, no es ni el placer ni la inteligencia. Platón remite a más tarde decirnos lo que es (506 d, e), y se contenta por el momento con la consideración de un *fruto* o una *generación* del Bien : el Sol. Si ahora reunimos en la unidad inteligible de una idea todas las cosas visibles, objetos de la vista, de una parte, y de otra todas las cosas inteligibles, objetos del intelecto, deberemos decir que el Sol es en relación al primer grupo, *en el lugar visible*, lo que el Bien es en relación al segundo grupo, en *el lugar inteligible*. Son los términos de una proporción o *analogía* (508 b, c). Pero así como la luz y la vista no son el Sol, la verdad y la ciencia no son el Bien : sólo se le parecen. El Bien es algo mucho más hermoso. Parejo al sol, que no contento con iluminar las cosas las hace también nacer y desenvolverse, no produce sólo la inteligibilidad de las cosas inteligibles, les confiere, además, la *esencia* y la *existencia*. Todavía más, *no es él mismo la esencia, sino todavía algo más allá de la esencia* (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), *superándola en dignidad y en poder* (509 b). En suma, entre el Bien y las demás ideas parece que hay una solución de continuidad análoga a la que existe entre las cosas sensibles y las Ideas, o también entre lo Bello en sí y el último de los grados de la ascensión erótica. Hay un exacto paralelismo entre las diversas relaciones jerárquicas del ser y del conocer (VII, 533 c y sigs.). Cada grado, en el orden ascendente, es de una y otra parte una *imitación* o una *imagen* del grado superior. Entre el no-sér absoluto de la ignorancia total y el sér absoluto del supremo saber hay toda una escala de

intermediarios: copias ficticias de las cosas naturales por las artes, copias de las realidades ideales por la naturaleza sensible, entre el Bien que domina el mundo inteligible y le da la vida, el Bien cuya imagen en el mundo sensible es el Sol. Del mismo modo la *ficción* ilusoria imita la percepción que *cree* en la realidad de un objeto, y por mediación del *pensamiento discursivo* (διάνοια), ésta imita la pura intelección.

Todas estas relaciones se hacen sensibles por el mito famoso de la caverna (VII, princ.). Con nuestro pensamiento sujeto a condiciones congenitales y familiares, somos cautivos inmovilizados desde la infancia, los ojos fijos necesariamente sobre el fondo de la gruta. El camino escarpado y pedregoso que sube hacia la entrada simboliza la dificultad de determinar la naturaleza y origen de nuestras opiniones. El gran fuego que arde fuera y cuyo vago resplandor ilumina la gruta, las fantasmagorías cuyas sombras son proyectadas sobre el fondo, es el Sol, son los objetos físicos que son resueltamente cosas artificiales. En cuanto a los verdaderos actores permanecen escondidos tras los telones del teatro. Pero los cautivos oyen el eco de sus voces y lo toman por el verdadero lenguaje de lo verdadero, atentos sólo a observar y retener las coexistencias y las sucesiones de las sombras sobre la pared. Cuando alguno de ellos se arrastra o es arrastrado fuera de la gruta sus ojos deslumbrados no pueden discernir nada. Para emplearlos adecuadamente debe contentarse con la *imagen refleja* de las cosas. Es el símbolo de la *ascensión* del alma hacia la verdad, por medio de las nociones matemáticas. Muchas obscuridades subsisten, sobre todo en relación con la existencia de las cosas sensibles. Cuando más tarde, en el *Timeo*, intenta Platón hacer explícita su doctrina es, sin embargo, todavía bajo la forma mítica, la única que conviene un dominio que no es el del pen-

samiento puro. Pues bien, ya en el libro X (596-598), el célebre ejemplo de las tres camas—: la de la *Naturaleza*, llamada también la esencia misma de la Cama, su Idea o su forma; la del arte del carpintero, que es una imitación suya; en fin, la que es una imagen pintada de la precedente—, nos pone en presencia de un dios artista o *demiurgo* que es el autor *de sí mismo*, el autor de las esencias, pero también el autor del cielo y de todas las producciones de la tierra, es decir, de las cosas físicas. ¿Será, pues, la Idea misma del Bien?

En cambio, *La República* expone muy claramente los estadios de la educación filosófica y, sobre todo, los que constituyen la *propedéutica* (536 d) en la dialéctica. Por encima de la gimnasia, de la música, de la cual es severamente excluído, como es sabido, el tradicional estudio de los poetas, hay formas de la cultura, que sólo tienen objeto a condición de salir de las contradicciones en las cuales se confunde la experiencia, que obligan, por consiguiente, a distinguir lo sensible de lo inteligible y a *despertar* el intelecto. Pues bien, esto no ocurriría si la colección de las unidades, o el número, fuera un objeto inmediato de la percepción sensible. Esta, en efecto, nos muestra lo *mismo a la vez uno y vario hasta el infinito*. Para resolver la contradicción es preciso, pues, considerar la unidad en sí misma, de lo cual sólo el intelecto es capaz (524 d y sigs.). He ahí, pues, una primera ciencia propia para educar el alma, por lo menos siempre que se la aparte de sus costumbres puramente utilitarias. Pero ello es manifiesto para ésta como para las siguientes: geometría de dos dimensiones, geometría de la tercera dimensión (στερεά), astronomía, armónica—, pues Platón entiende sobrepasar el grado de abstracción a que los pitagóricos habían conducido estas ciencias; no quiere contentarse como ellos con reducir la experiencia a relaciones numéricas o

a construcciones figuradas; ve ahí sólo la base de especulaciones matemáticas más elevadas, más propias para libertar el espíritu. La astronomía y la armónica proporcionan solamente *ejemplos* y *problemas*, gracias a los cuales nos elevaremos a las *verdaderas figuras* y a los *verdaderos números*, al movimiento *real*, a las consonancias mutuas de los números (1). Si concede tanto valor a la geometría de los sólidos es, sin duda, porque bajo la dirección de un maestro hábil (tal vez Teetetes) espera de ella tales frutos. Todavía en este sentido la *logística* o arte del cálculo utilizada sólo para tratar problemas prácticos o recreativos, y la aritmética, estudio de las propiedades intrínsecas de los números, contra el uso griego, constantemente unidas una a otra por Platón (VII, 522-531).

La dialéctica, que es *el hecho* de la educación filosófica, se caracteriza por dos imágenes: supone una marcha *regular* (μέθοδος), que es una ascensión (ἐπάνοδος), y procura una *visión*, es decir, una intuición. Cuando Platón dice que es preciso hacer realizar al *alma entera* una *evolución* para *apartarla* de la visión obscura del devenir hacia el sér y hacia lo que hay en el sér de más luminoso, piensa en la educación científica. Pero hecho esto se trata de *volver* hacia este punto luminoso, el Bien, el órgano que en el alma está hecho para la visión; considera entonces *la manera más eficaz* de producir una tal conversión y es la dialéctica (518 c d). En este acto decisivo las *especialidades* científicas (τέχναι) tienen sólo una parte en colaboración; dan al alma la altura necesaria para obtener esta *visión de conjunto*, de la cual sólo es capaz el dialéctico (σύνοψις, συνοπτικός, 537 c.). En una y otra parte el mé-

(1) El famoso número geométrico de VIII, 546 b c, que ha dado lugar a tantas discusiones (cf. III, 857, 1; XXI, II, núm. 31 π y III, núm. 78; JAMES ADAM, edic. de *La República*; GUST. KAFKA, *Philologus*, LXXIII, etc.) es tal vez un ejemplo de estas especulaciones.

todo será, pues, diferente, permaneciendo, no obstante, en la esfera de la inteligibilidad pura y sin pedir nada a los sentidos. Pero, volviendo a una indicación del *Fedón* (100 b y sigs.). Platón explica cómo no se usa del mismo modo de *la hipótesis*. En estos símbolos de verdad que son las matemáticas, es un principio a partir del cual se desciende a las consecuencias que dependen de él. En la dialéctica, no es más que un *punto de apoyo* para elevarse gradualmente, por el contrario, hasta el término *anhipotético*, que servirá luego de principio a partir del cual se hará la misma operación descendente que en el otro caso (VI, 510 b y sigs.; VII, 533 c y sigs.); es la comprobación de la tesis por el acuerdo de las consecuencias entre sí y con ella. El medio de hacer esta demostración es el diálogo conducido según las reglas técnicas definidas, un arte sabio, como decía el *Cratilo*, de interrogar y de responder. El procedimiento de la dialéctica platónica no está, sin embargo, todavía plenamente elaborado.

Esta educación del filósofo, tan diferente de la disciplina de mortificación del *Fedón* o de la elevación mística de *El Banquete*, conduce a Platón a concebir el alma como una realidad intermediaria y que debe tocar a los dos extremos que tiene por función ligar. Una idea nueva, presentada explícitamente como tal (1), aparece en *La República*, la de la composición del alma. Esta innovación está ligada, además, al postulado fundamental de la política platónica, a saber, que la sociedad es la imagen de los individuos que la componen (IV, 435 e y sigs.). Por consiguiente, los caracteres del todo social son, aumentados, más fáciles de descifrar que los de las unidades componentes; pero, en ambos lados, el texto es el mismo (435 a b;

(1) IV, 435 b c, 436 a b, 440 e, 441 c. Las vagas indicaciones del *Gorgias* (493 a b) y del *Fedón* (69 b y sigs.) son sólo presentimientos.

II, 368 d). Pues bien: el estado justo debe ser compuesto; debe comprender una parte media destinada a unir las otras dos. Exige la división del trabajo, la *apropiación de la actividad* (ἰδιοπραγία 434 c) y de la aptitud a su objeto natural; sin lo cual los esfuerzos se dispersan y se gastan inoportunamente (I). Esta unidad compleja que consiste en una armonía, es, pues, también, la del alma. Hay en ella dos funciones distintas; lo cual se demuestra porque cada una de ellas puede ser definida en su esencia o en su forma aparte de la de las demás. Por una de ellas está ligada a lo sensible; son los *apetitos* (τὸ ἐπιθυμητικόν, sc. μέρος), las tendencias, como el hambre y la sed que dependen de su cuerpo y tienden al placer. A esta función se opone otra que tiende a lo inteligible y lo verdadero, que reflexiona sobre la primera y la combate si es preciso; es el *cálculo de la razón*; (λογισμός, τὸ λογιστικόν). Entre estos dos extremos una tercera función opera su síntesis dando a la razón la acción sobre lo que está desprovisto de ella, haciendo esto dócil a su autoridad; es la energía del querer (θυμός, θυμοειδές). Una bestia salvaje, un hombre, un león, he ahí el triple monstruo que es el alma del hombre (cf. IX, 588 c y sigs.). El mal del alma será, pues, que cada función deje de ser apropiada a su objeto, que la que debe obedecer mande, o a la inversa, y que la función soberana sufra la traición de su auxiliar natural: será o la intemperancia que perturba la armonía jerarquizada de las funciones o la injusticia que trastorna su relación, siempre el principio del peor infortunio (IX, 577 y sigs.). A consecuencia de esta concepción, si el alma debe ser inmortal no es ya como en el *Fedón*, por razón de su simplicidad. Nuevas razones son, pues, necesarias. Platón alegará la belleza del agregado que une dos opuestos por una

(1) II, 369 b-374 e. Cf. *Carm.*, 161 c y sigs.

mediación armoniosa; o, también, la necesidad de la constancia del número de las almas compuestas, pues un crecimiento de su número se realizaría a expensas de la naturaleza mortal, la cual, finalmente, desaparecería totalmente: curiosa inversión del primer argumento del *Fedón*. En verdad, estas almas son consideradas en su *condición presente*, es decir, unidas a un cuerpo que impide discernir su verdadera naturaleza, como los mariscos y las algas ocultan la belleza de Glauco, el dios marino. Pero esta verdadera naturaleza que *emparenta* el alma con lo eterno y lo divino, ¿es una *forma compuesta* o una *forma simple*? Platón no lo decide (X, 608 d-612 a). Una vez más estamos en presencia de un punto de doctrina que pide desenvolvimientos ulteriores. Aparte el célebre mito de Er, el hombre que habiendo pasado doce días en el Hades, y que no habiendo bebido el agua del río Indolencia (*Ameles*) en el llano del Olvido (*Leteo*) puede relatar el gran viaje, contiene un nuevo ensayo de escatología. Se hallan en él íntimamente relacionadas una cosmología, por lo demás muy obscura, y una teoría del destino humano. En la primera, se trata de una columna de luz que atraviesa el cielo y la tierra y liga sus polos uno a otro, probablemente el eje del mundo: luego, del *huso de la Necesidad*, con su tronco, su gancho y su botón, en medio del cual se realizan todas las revoluciones celestes; por último, de la constitución de este botón formado por ocho botones de colores y dimensiones diferentes encajados los unos en los otros, los cuales no participan con la misma velocidad en el movimiento del huso, envían cada uno una nota diferente y representan, suponiendo que la Tierra ocupa el centro, el cielo de las estrellas fijas, los cinco grandes planetas, el Sol y la Luna. Por otra parte, lo más interesante en la escatología propiamente dicha es la concepción de la predestinación de las almas. Estas, en virtud del código penal

que les es propio, son admitidas cada mil años, salvo faltas que exijan una más larga expiación, a escoger una nueva vida terrestre. Se coloca ante ellas *ejemplarios de vidas*, condiciones animales o condiciones humanas, y la suerte fija para cada una la clase en la cual escogerá. Pero, como el número de lotes es superior al de las almas, la última no es gravemente perjudicada. Se les dice que cada cual *tiene la responsabilidad de su elección*, y que *Dios no tiene parte en ello*, que cada cual tendrá para conducirla en la vida el *demonio* que se haya dado. Mientras expiaban las faltas de su existencia precedente las almas no habían olvidado ésta. Los antiguos condenados son, pues, prudentes en la nueva elección. Pero entre los bienaventurados, los que deben su felicidad no a la filosofía, sino a las virtudes de azar de que hablaba el *Menón*, escogen a menudo sin reflexión y mal. Cada alma, hecha la elección, puede leer su destino entero, y este destino, ligado al movimiento de los astros, es irrevocable. Los *Destinos* (Moiras), hijos de la necesidad: Laquesis, que preside la elección de los destinos, Cloto, que los hila, Atropos, que los sanciona, tienen un papel en el mecanismo de las sanciones celestes. Por lo demás, el paso de cada alma con su demonio *guardián*, bajo el trono de la Necesidad señala suficientemente que en lo sucesivo no tiene más que desarrollar sin remisión las consecuencias de la elección que ha hecho antes de entrar en la vida. Si ha escogido mal, su único recurso es, pues, aprender del filósofo a comportarse bien ante su destino presente y a ser capaz de escoger mejor cuando vuelva la ocasión.

La concepción del alma justa, la educación de los filósofos, todo tiende a manifestar cómo podrá ser realizado un Estado justo. Desde mitad del siglo V revoluciones interiores perpetuas, un estado de guerra casi continuo, habían agravado en casi toda Grecia la descomposición

social. Tucídides ha descrito un cuadro sorprendente de este desorden que, según dice, era idéntico en todas partes (III, 82). No parece, pues, que el pensamiento de una reforma social pueda imputarse en Platón a tendencias utópicas particulares. Algún tiempo antes, dos hombres cuyos lazos filosóficos son mal conocidos, Faleas de Calcedonia y el célebre ingeniero Hipodamo de Mileto, habían tenido el mismo pensamiento. Aun tal vez comedias como *Los pájaros* de Aristófanes (414) o su *Asamblea de las mujeres* (392), atestiguan que esta esperanza de una ciudad mejor, era familiar a las imaginaciones. La convicción de una perversión gradual hacía pensar que sería suficiente para curarla, trastocar el curso del tiempo, volver a las instituciones del pasado o a las de pueblos atrasados como los hiperbóreos o los sauromatas, en los cuales, testigo más tarde el peripatético Dicearco, los espíritus más positivos no vacilaban en hallar vestigios de la edad de oro. Por último, existían en la misma Grecia regímenes económicos y sociales arcaicos, como los de Esparta y de Creta, que ejercían una verdadera fascinación sobre el espíritu de los políticos aristócratas de las ciudades democráticas.

El punto de partida de Platón es un estudio de las condiciones generales del desarrollo que ha conducido a las ciudades a la corrupción y a la injusticia. La sociedad es un hecho natural, pues se funda en la necesidad que exige la cooperación y el intercambio de los servicios. La multiplicidad de las necesidades a las cuales no puede satisfacer un hombre solo, en efecto, ha *reunido en el mismo poblado una pluralidad de hombres como asociados y auxiliares mutuos*. Mientras *la comunidad se reduce a las necesidades elementales* la división del trabajo que se establece en ella, es un bien para todos. Pero, a medida que se desarrollan las relaciones necesarias de un grupo con otros grupos, se dedican a producir más de lo necesario

para exportar. Una inflamación mórbida general hace brotar entonces sobre el tronco social primitivo un gran número de necesidades de lujo y, para satisfacerlas, otros tantos individuos inútiles, parásitos inevitables de un organismo enfermo. Resultando el territorio excesivamente pequeño para la crecida densidad de la población, se procura engrandecerlo mediante la guerra. Ahora bien: mientras se multiplica la división del trabajo hasta convertirse en una plaga, se descuida especializar la función guerrera. No obstante, una sociedad necesita de hombres escogidos, formados e instituídos para ser sus defensores. ¿Pero no nos expondríamos a que defensores que no fuesen más que guerreros fueran tan intratables para los que tienen la misión de proteger como para los enemigos? El verdadero custodio debe ser al mismo tiempo filósofo, aliando la sabiduría con el valor (II, 369 b-376 c).

No obstante, el principio mismo de la especialización de las funciones exige que la función de gobierno se distinga de la función guerrera. Es, pues, desde luego, necesario, que los constructores de la ciudad futura sepan discernir entre los niños los que son aptos por naturaleza para formar más tarde buenos defensores, teniendo el cuidado del bien general. Un sistema bien regulado de pruebas permitirá inmediatamente operar una selección entre los que deban ser directores y los que deban servirles de *auxiliares* y de *agentes* (III, 413, c y sigs.). Hasta los diez y seis y diez y ocho años la educación es la misma para todos. Baste añadir a lo dicho que se recibirá jugando, pues la violencia se excluye de una buena educación. Pero, en este momento los estudios se interrumpen por una práctica más intensa de los ejercicios físicos y militares. A los veinte años, los que han merecido ir más lejos estudian las ciencias en sus relaciones y desde un punto de vista sintético: esta nueva prueba que permite reconocer a

los dialécticos, es la condición para otra promoción. Se hace a los treinta años y son consagrados cinco al estudio de la dialéctica. Entonces, empieza para los alumnos la prueba más larga. Durante quince años deberán descender de nuevo a la caverna, mezclarse con los otros hombres, ocupar empleos militares y administrativos. Por último, a los cincuenta años los que se hayan distinguido tanto en la práctica como en la especulación, serán elevados a la dignidad de magistrados. Pero esto es para ellos una carga que asumen solamente por turno como una necesidad, y continúan siendo filósofos (VII, 535 y sigs.). Indiquemos un último rasgo de la educación platónica de las competencias: vale lo mismo para las mujeres que para los hombres; pues siendo la aptitud igual no hay ninguna razón para que no cumplan todas las funciones. Las diferencias individuales no deben considerarse más que en relación a lo que se trata de hacer y ellas son las que deciden la función que deben cumplir para el bien de todos (V, 451 b y sigs.).

Ocupaciones tan numerosas y de una dignidad tan eminente no permiten a los defensores ocuparse, además, de su subsistencia, que les será proporcionada por una tercera clase que no tenga otro oficio: agricultores, obreros, comerciantes de todas clases. Esta masa del pueblo tiene, pues, por única función, servir, y, por única virtud, obedecer. Esto no significa que esté hereditariamente encerrada en esta servidumbre. El principio de la selección exige, en efecto, que a los niños de la *raza de cobre* se les dé, si su naturaleza les predispone a ello, la educación reservada a las *razas de plata y de oro*, a los guerreros y a los magistrados. Inversamente, si es preciso, los niños degenerados de éstos serán retrogradados. El individuo es, en efecto, el instrumento de la única función social que es apto para cumplir: no hay ni varias ciudades en una sola

ni en un solo individuo varios ciudadanos (III, 415 y sigs.; IV, 423 c y sigs.). La solidaridad de funciones, cada una de las cuales tiene su órgano apropiado, es lo que da al Estado de Platón la más alta unidad y la que confiere a la vez justicia y templanza, puesto que cada cual está ligado a la función de que es órgano, ya que la jerarquía de las generaciones está asegurada, y que la sabiduría es la virtud de los que mandan y el valor la de sus auxiliares. Sabido es cómo Platón ha creído asegurar esta unidad por medio de un comunismo generalizado y rigurosamente regulado. Habitando en común la porción del territorio en que estén mejor colocados para cumplir su doble función tutelar, los defensores no tendrán ningún bien que les sea propio, pues entre amigos todo es común; vivirán juntos, tomarán juntos sus comidas, no tendrán en sus manos en forma alguna oro ni plata: moneda, vajilla o adorno. La propiedad individual se permite sólo a la última clase con la condición de pagar a las castas superiores el tributo necesario, y mantenida, además, en sus justos límites, pues, opulenta, olvidaría su función, y pobre, en exceso, le faltaría el capital indispensable para el ejercicio de su industria; en fin, el antagonismo de los ricos y los pobres, azote de los Estados, de hecho no tardaría en desaparecer. Lo mismo que la individualidad de la propiedad, la de la familia se concede solo, siempre bajo la inspección de los magistrados, a la casta inferior. En cuanto a los defensores, sus uniones con mujeres, que sean sus iguales por la educación, se establece por un sorteo que oculta una elección sabia de los jefes, deshechas y rehechas según la decisión de éstos, sometidas para la procreación a estrechas reglas. Se prescribe la *exposición* de los niños nacidos fuera del tiempo permitido, la muerte de los mal nacidos o viciosos. Por una parte, en efecto, la población debe mantenerse constantemente al nivel necesario y, por

otra, el legislador cuida, como buen educador, de que su *rebaño* no degenere. Un *redil* común, con servidores apropiados, recibe a todos los niños nacidos de estas uniones eugénicas y las madres les proporcionan indistintamente su leche. De este modo, la familia indivisa le parece a Platón realizar la más bella unidad, al servicio del bien general, en aquellos cuya función es asegurarla: le ha bastado substituir al parentesco por consaguinidad esta forma de parentesco que los antiguos habían comprobado en ciertos pueblos bárbaros y que los modernos han llamado «parentesco por clasificación»; la relación de edad determina solamente la especie y el grado de parentesco. Queda, por último, el problema del paso de la sociedad actual a la sociedad justa. Para que se realice, basta que los filósofos sean investidos, por un golpe de Estado, de autoridad absoluta: entonces enviarán a los campos a todos los habitantes de más de diez años de edad, guardando sólo a su lado, para formarlos según sus principios, individuos muy jóvenes todavía no corrompidos. Así, concluye Platón con una desconcertante serenidad, se establecerá, de la manera más *rápida y más fácil*, la ciudad ideal (VII, fin).

Esta ciudad es, sin duda, en su pensamiento, la ciudad natural y normal. Todas las formas políticas de hecho, son, en grados diversos, degeneraciones de un gobierno aristocrático perfecto, el de la ciudad sana. Además, siendo la sociedad la imagen de los individuos que la componen, un carácter individual simbolizará recíprocamente un tipo político y una sucesión genealógica. La serie determinada de estas generaciones es la idea que inspira este cuadro, maravillosamente vivo y animado que muestra en el libro VIII y en una parte del libro IX al *hombre timárquico*, dominado por el orgullo y la ambición, pura voluntad sin conciencia y sin corazón, engendrador del *hombre oligár-*

quico, que no conoce más que el apetito del goce, el cual, a su vez, engendra al *hombre democrático*, indisciplinado y envidioso, cuyo fin es el tirano. He ahí, pues, según *La República*, los cuatro malos gobiernos, cada uno de los cuales lleva en sí el germen fatal de su corrupción en una forma todavía peor. Pero, ¿cómo ha podido jamás el Estado aristocrático degenerar por sí mismo? Es que supone condiciones tan exactamente reguladas que la menor falta de cálculo en los magistrados basta para comprometer la armoniosa unidad de conjunto.

6. *Fedro*.—Hasta el presente la doctrina de Platón nos ha parecido, aun en la política, como una interpretación pitagórica del socratismo. Pero la evolución de su pensamiento prosigue aplicándose a los viejos temas para explicitarlos o considerarlos desde un nuevo punto de vista. Un ejemplo de ello es el *Fedro*. Prolonga *El Banquete*, precisa el *Gorgias*, completa, modificándolas, las doctrinas sobre el alma, del *Fedón* y de *La República* y anuncia las doctrinas de los últimos diálogos.

A un discurso de Lisias sobre el amor opone Sócrates otro discurso en el cual se repiten las nuevas ideas según un método mejor. Pero las ideas desenvueltas no podrían ser cualesquiera, pues conviene hablar según la verdad y no según verosimilitudes ilusorias: no hay retórica sin una filosofía. De otro modo; la retórica es incapaz de ser una *guía de las almas*. A los artificios exteriores de que se enorgullecen, como maravillosos descubrimientos sus maestros más famosos, opone Platón su método dialéctico. Pero no lo define ya solamente como la necesidad de estar de acuerdo consigo mismo y con los demás en el asunto de que se trata, como en el primer discurso de Sócrates (237 b y sigs.), ni como *la reunión* sinóptica de una pluralidad bajo la unidad de la Idea (συναγωγή). Insiste, como no lo

había hecho nunca antes, sobre el detalle y el orden de los intermediarios que, así reunidos, unen lo múltiple a lo uno: la unidad de la esencia como la de un animal que se trata de descomponer sin destrozarlo, debe ser descompuesta por una *división* metódica *en sus articulaciones naturales*. Ahora bien, ya veremos el lugar que ocupa este procedimiento en los diálogos de la vejez. Por otra parte, la característica literaria de éstos está indicada ya: un escrito (es el sentido del mito egipcio de Theuth, el inventor de la escritura) no vale más que si los que lo leen buscan solamente en él un medio de recordar las lecciones que han oído. Infinitamente más preciosa es la palabra del verdadero filósofo: siembra en las almas la verdad y prepara una eterna cosecha (274 b y sigs.). Por fin, al afirmar que el estudio de la Naturaleza universal es condición del conocimiento del alma, al concebir a ésta como una cosa que, moviéndose a sí misma y moviendo a todo lo demás, es el principio inengendrado e imperecedero del devenir, al encontrar ahí una nueva prueba de la inmortalidad (269 e y sigs., 245 c y sigs.), el *Fedro* (1) prepara el *Timeo* y el libro décimo de *Las Leyes*.

El brillante mito en el cual Platón, utilizando una representación figurada tradicional, de la cual nos quedan ejemplos, ha descrito el alma como un tiro alado que guía un cochero, es todavía un ejemplo del interés singular del *Fedro*. Recoge, en efecto, el concepto de la concepción del alma, que *La República* liga a la existencia actual, y refiriéndola a la existencia supraempírica, que precede a la caída del alma en un cuerpo, se adelanta al *Timeo*. En efecto, los corceles que conducen el intelecto son, por una parte, la voluntad, y, por otra, la concupis-

(1) Estos presentimientos de la última filosofía son los que junto con otras razones han conducido a la hipótesis de una refundición posterior del *Fedro* (XI, II, 444 y sigs.).

cencia. Ahora bien: en la revolución circular que realizaban nuestras almas con las de los dioses, es decir, con los astros y las grandes regiones elementales que separan a éstos de la tierra, en ese *lugar supraceleste* que domina al cielo astronómico, ocurre a veces que el cochero sea poco diestro, que los corceles y, sobre todo, el que le es naturalmente indócil, no le obedezcan. Así, una falta original precipita al alma de su divina mansión. Pero, al caer en la materialidad del cuerpo, trae consigo sus predestinaciones astrales, que determinan a la vez sus afinidades electivas y su jerarquía en el orden de los valores humanos: en la primera clase, el alma del filósofo o del perfecto amante; en la última, la del tirano. La escatología que completa esta concepción, no añade, en verdad, nada a la de *La República*; pero el *Fedro* acaba de aclarar el papel del amor, función esencial del alma, condición de la reminiscencia. El alma caída guarda en la vida terrestre, como un tesoro secreto, recuerdos más o menos ricos de las realidades absolutas que había contemplado anteriormente; si el amor filosófico es la forma más alta del *delirio* o del entusiasmo, es porque en la emoción suscitada por la visión de la belleza, es capaz de despertar estos recuerdos adormecidos.

7. *Teetetes.*—La *mayéutica* del *Teetetes* es un desarrollo de esta concepción. Con motivo de la investigación de una definición del saber, Platón muestra, en efecto, qué *frutos* puede producir un amor bien conducido en un espíritu elevado y que un examen previo haya designado para esta iniciación. Tal es precisamente el joven Teetetes que, entre los discípulos del matemático Teodoro de Cirene, es el que mejores promesas ofrece. Promesas que debía mantener su corta vida: cerca de Platón y en la Academia hizo realizar progresos decisivos al estudio de

los irracionales, a la teoría de los números y a la geometría de los sólidos. Ahora bien, este famoso parto de los espíritus que aparece sólo en el *Teetetes* y que no hallaremos en diálogos ulteriores, es una transposición de la reminiscencia destinada a su vez a desaparecer. Lo que le hace interesante es que define la función del educador y del maestro, no como una función de generación, sino de asistencia y de crítica: intervenir para proporcionar a las almas el comercio propio para fecundarlas; ayudarlas por la presencia y la acción a alumbrar en el momento oportuno el fruto de que están henchidas; juzgar, en fin, lo que vale, si es normal y viable o si sólo tiene de ello la engañadora apariencia.

El *fruto* que se intenta ahora que Teetetes dé a luz y que será sometido a la prueba necesaria, es su concepción del saber. Definir el saber por la sensación, de acuerdo con las doctrinas de Protágoras y de los heraclíteos, es sujetarnos a decir que todo lo que me represento es en todo momento verdadero para mí. Como cada cual puede decir lo mismo, será preciso que la verdad sea asunto de mayoría (171 a) o que exista aparte de la verdad según el *modelo* humano una verdad que no dependa del juicio de cada uno, ni de varios, sino de lo que las cosas son por *naturaleza* en la *propiedad de su esencia* y según *el modelo divino*. Esta afirmación del dualismo se acompaña, además, con la alta pintura del filósofo, único hombre *libre* en medio de un pueblo *de esclavos*, con declaraciones favorables a una actitud, que *La República* parecía abandonar: *allí está el lugar libre de males*, mientras que el mal es inherente a la vida terrestre: es preciso evadirse lo antes posible *de aquí allá*, con el fin de realizar la identificación con lo divino (171 d-177 b). Es preciso, pues, superar el sensualismo. Ahora bien, ¿cómo concebiremos nuestros sentidos, como nuestras máquinas perceptivas o

sólo como *instrumentos* (ὄργανα), por *medio* de los cuales nuestra alma se concibe a sí misma? Del segundo modo; pues de nuestros sentidos el alma recibe sólo una materia, las afecciones del sujeto. Y la percepción es propiamente el acto por medio del cual *coordina* (συλλογισμός) y pone en *relación* (ἀναλόγισμα) estos datos con juicios universales. En estos afirma la existencia o la no existencia de una cosa que es lo que es y distinta de sus correlativos, una o múltiple, dotada de cualidades por las cuales se parece a otra o difiere de ella. Sin estos *puntos de vista sintéticos* (τὰ κοινά): ser, relación, cantidad, cualidad, que representan el primer ensayo conocido de una tabla de «categorías» del pensamiento, no hay percepción (184 b y sigs.).

Puesto que el saber no es la sensación sino el juicio del alma sobre la sensación, y no ciertamente el falso, se dirá que el saber es *el juicio verdadero* (δόξα ἀληθής). Así se plantea (187 b y sigs.) el problema del error, cuya discusión llena el resto del diálogo. Ahora bien, considérese el juicio falso en su naturaleza lógica, o como acto psicológico, aparece igualmente inconcebible: pues es imposible que, *a la vez*, no sepa lo que se sabe, o se sepa lo que no se sabe. ¿Lo explicaremos por una equivocación (ἀλλοδοξία)? Se *yerra* el blanco a que se apuntaba. No obstante, si el acto de pensar consiste en una *conversación silenciosa del alma consigo misma* sucesivamente interrogando y respondiendo hasta determinar el objeto propuesto (189 e y sigs.), no se comprende cómo el alma podría pensar algo distinto de lo que piensa. Consideremos, pues, más bien el juicio falso en su génesis, supongamos que Mnemosina haya puesto en nuestras almas una cera más o menos blanda, más o menos pura según los individuos. Sobre esta cera *imprimimos* todo lo que queremos guardar en la memoria. Mientras la impresión subsiste, recordamos y sabemos; si se borra, ocurre lo contrario. Ahora bien, pa-

rece que el error no puede nacer más que cuando tratamos de concertar una percepción presente con una de esas *indicaciones mnemotécnicas*, así impresas en el alma. Ocurrirá, por ejemplo, que viendo a Teetetes, aplique esta visión a la indicación de Teodoro o, inversamente, como cuando se quiere poner en el pie izquierdo el zapato del pie derecho. Así, el error no es un conocimiento falso, es un falso *reconocimiento*, un desacuerdo del conocimiento-percepción con el conocimiento-recuerdo (191 c y sigs.).

Pero, haciendo consistir el error en el acto de esta síntesis ¿no nos exponemos a no poderlo explicar cuando los elementos de la síntesis sean, no el uno una percepción y el otro un pensamiento, sino ambos pensamientos? Así, cuando se dice que 11 es la suma de 5 y 7. Nos representaríamos tal vez bien lo que ocurre entonces comparando el alma con una pajarera. Para llenarla ha sido preciso *procurarse* pájaros (κεκτῆσθαι). Los poseemos ya. Pero ¿queremos *tener* uno en la mano (ἔχειν), para emplearlo en algún uso? El asunto varía: se desea una tórtola y se coge una paloma torcaz. Así, nuestra alma, en vez de 12 ha cogido 11 en la pajarera de los conocimientos que posee, sin tenerlos todos cuando quiere a su disposición. Esta célebre distinción entre la posesión virtual y la posesión actual de la que Aristóteles se contenta con cambiar la terminología, no hace, sin embargo, más que despertar dificultades anteriores: ¿no ocurre, en efecto, que se sabe lo que no se sabe y que no se sabe lo que se sabe? Imposible, pues, definir el error mientras no se sepa lo que es el saber (197 a y sigs.). Hay personas (sobre su identidad los historiadores no están de acuerdo) para quienes si el saber es *el juicio verdadero acompañado de su justificación* (ἀληθὴς δόξα μετὰ λόγου), sólo hay saber de las *sílabas* de las cosas: un saber de los complejos que se

desarrollan en el discurso, pero no de sus *letras* (στοιχεῖα) (1) o elementos de sus sílabas, los cuales son *injustificables* e *incognoscibles* percibidos solamente por la intuición. No obstante, ¿si éstos no son cognoscibles cómo lo será el compuesto? Además, examínese en el sentido que se quiera esta definición del saber, no puede, en último análisis, significar más que esto: el saber es el juicio verdadero acompañado del juicio del saber (201 c y sigs.). Simple tautología. Así, pues, semejante a los primeros diálogos el *Teetetes* no termina. Pero si de todos los frutos que llevaba en el alma Teetetes ninguno ha parecido digno de ser alimentado y criado, por lo menos, gracias a esta experiencia, tiene más probabilidades de ser más afortunado otra vez.

8. *Parménides.*—La interpretación de este diálogo es uno de los problemas más controvertidos que plantea la filosofía de Platón. Su parentesco con el *Teetetes* es, por lo menos, muy probable: mientras que éste, análisis crítico de la noción del saber, evocaba desde el principio el socratismo eleatizante de Megara, reservando, empero, por temor y por respeto, el examen de la tesis propiamente eleática (180 d y sigs.; 183 c y sigs.), el otro pone a discusión esta tesis y el socratismo, tal como lo entiende Platón, y parece querer ser, simétricamente, un análisis crítico de la noción del Sér.

La dialéctica de Zenón intenta demostrar, que si se admite la existencia de la pluralidad, la misma cosa reúne en sí determinaciones opuestas. Pues bien; estas contradicciones en lo sensible son las que han conducido a poner esencias inteligibles (γένη, εἴδη), cada una de las cuales

(1) De este modo en tiempos de Platón, στοιχεῖον, la *letra* del alfabeto empieza a tomar el sentido de elemento. Cf. XL. 11 y sigs., 21 y sigs., y aquí pág 302-3.

es participada por una pluralidad de cosas sensibles. ¿Hallaremos en alguna de esas esencias la misma contradicción interna, de modo que el Movimiento, en sí, por ejemplo, se convierta en el Reposo, en sí o inversamente? He ahí el punto de partida del *Parménides*. Pero antes de abordar esta cuestión Platón pone en boca del viejo Parménides, que se dirige a Sócrates, todavía joven, una crítica de la teoría de las Ideas.

En primer lugar ¿por qué vacilar en poner al lado de las Ideas de lo Bello, de lo Bueno, de lo Justo, del Movimiento, etc., Ideas de las realidades empíricas y aun de las cosas más viles del barro, de la mugre, del pelo? No hay razón para esta timidez, y la teoría debe ir hasta el fin de sus exigencias lógicas. Una dificultad más grave atañe a la existencia de las Ideas, no ya sólo *aparte* las unas de las otras, sino *aparte* de las cosas que participan de ellas. En efecto, si esta participación se verifica respecto a la totalidad de la Idea, ésta, entonces, aunque una y simple, se hace inmanente a una pluralidad de cosas diversas. Si, por el contrario, absorbe sólo una parte de la Idea, ésta pierde entonces su simplicidad absoluta. ¿Se dirá qué es la forma única bajo la cual se reúnen, por ejemplo, varios hombres específicamente semejantes? Entonces, para reunir estas cosas bajo esta forma es preciso otra unidad formal para fundir su similitud mutua, luego, una tercera, y así al infinito. Platón ha hallado, pues, va en su camino (1) el argumento del *tercer hombre* que Aristóteles utilizara más tarde contra él. Representarse esta forma como un *concepto* (νόημα), que existe solo en nuestras almas, suscitaría, por otra parte, nuevas dificultades: o bien, por la participación en el concepto, todo llega a ser pen-

(1) Polixenes, a quien se atribuye la invención, se cree que es un discípulo del megárico Bryson (Cf. aquí, pág. 186).

sado, o bien, por el contrario, nada es pensado salvo el concepto mismo. Si, en fin, la Idea es un *modelo*, la cosa sensible una *copia* y la participación una *imitación*, o la Idea dejará de ser un absoluto y un sin-igual o caerá de nuevo en las dificultades del *tercer hombre*.

Después de la participación consideraremos las consecuencias mismas de la concepción de las ideas trascendentes en lo sensible. Si son para nosotros objetos de conocimiento, nos son relativas, no son en sí. ¿Lo son, sin embargo, y relativas sólo las unas a las otras? Entonces, las cosas sensibles no tienen con las ideas más que una relación de *homonimia*; se convierten en verdaderos absolutos, relativos sólo unos a otros. El mundo de las Ideas (objeción que se halla también en Aristóteles) aparece, pues, como una duplicación superflua de nuestro mundo y la Ciencia-en-sí, única adaptada a las Cosas-en-sí, no podrá pertenecer más que a Dios que, encerrado así en una esfera heterogénea a la nuestra, será tan incognoscible para nosotros como nosotros para El. ¿Significa esto que debamos renunciar a la determinación de las esencias? Entonces, no sabríamos dónde agarrarnos y sería la ruina de toda investigación dialéctica. El problema es más bien saber *cómo debe ser concebida la existencia* de estas Ideas y hallarse en estado de seguir al adversario hasta lo más hondo de sus objeciones. Resultado de una *aspiración* magnífica hacia la inteligibilidad, la teoría hubiera tenido necesidad de ser precedida de un *ejercicio* que la hubiese puesto a prueba. El objeto de la segunda parte del *Parménides*, la parte dialéctica, la más larga con mucho, es, pues, el que ha sido indicado al principio de la primera: aplicar la dialéctica de Zenón a la realidad inteligible (135 c y sigs.). Evidentemente, no podemos soñar aquí realizar, con Platón, el *juego complicado* que lleva consigo esta aplicación. Hay, sin embargo, un ejemplo demasiado significativo de

la ágil sutilidad del genio griego para que podamos eximirnos de dar por lo menos un esquema de él. Sea cual fuere la Idea considerada, Uno o Múltiple, Sér o No-sér, Semejanza o Desemejanza, Movimiento o Reposo, Generación, o Corrupción, tomaremos respecto de ella alternativamente una *posición* afirmativa o negativa y nos preguntaremos lo que se *sigue* de una y otra, para la idea afirmada o negada, en consideración a sí misma y a su opuesta. Luego, del mismo modo, para la idea opuesta con relación a lo precedente. Así, pues, en cada caso dos posiciones y ocho consecuencias. El que Parménides emprenda la aplicación de su método a su propia tesis de la Unidad (137 b), parece probar que Platón exige del Eleatismo un examen de conciencia tal como él lo ha hecho de sí mismo. La aplicación del método es, no obstante, más general, pues se refiere a todas las Ideas, sean cuales fueren y a la noción misma de participación. ¿No sería la conclusión que el Eleatismo es excesivamente estrecho y la teoría de las Ideas excesivamente vaga, pero que, si el primero extiende su punto de vista, prepara el advenimiento de una nueva teoría de las Ideas?

V.—La última forma de la filosofía de Platón

1. *La enseñanza oral según Aristóteles.*—Este último estadio de su pensamiento hacia el cual hemos visto a Platón encaminarse gradualmente, nos es conocido no sólo por los últimos diálogos, sino también por el testimonio de Aristóteles, cuya entrada en la Academia es aproximadamente contemporánea de éstos. Este testimonio se halla principalmente en el primero y en los dos últimos libros de la *Metafísica*. Por otra parte, Aristóteles, como otros discípulos de la escuela, había redactado las lecciones del maestro *Sobre el Bien*, lo que llama las *enseñanzas* no es-

critas. Compuesto, en fin, un libro *Sobre las Ideas*, que parece haber sido una exposición crítica de la doctrina. Cierto es que las indicaciones de Aristóteles son a menudo muy obscuras; pueden a veces referirse a Jenócrates, escolarca de la Academia en tiempos en que Aristóteles dirigía el Liceo. Son, no obstante, aun no conservando más que aquellas en que Platón es mencionado o muy claramente designado (1), de un gran interés. Nos informan, en efecto (todo lo imperfectamente que se quiera), sobre las doctrinas que, ausentes de los diálogos, ayudan, no obstante, a comprender los últimos, de modo que éstos hallan en ellas una introducción necesaria; aun donde el contenido doctrinal aparece de una y otra parte idéntico, nos enseñan que el vocabulario de la enseñanza tenía sus particularidades (2). En fin, el carácter mismo de los últimos escritos se precisa, en cuanto, de acuerdo con la concepción del libro expuesta en el *Fedro*, se ve en ellos el recuerdo o el comentario de la enseñanza interior de la escuela.

Cuando Aristóteles analiza la teoría de los *platónicos* sobre las Ideas, pensando sobre todo, sin duda alguna, en Jenócrates, cuenta entre las cosas de las cuales no hay Idea las que, llevando consigo el *anterior* y el *posterior*, forman así una serie ordenada. Por esto, ni los números aritméticos ni las figuras geométricas suponen una Idea del Número o de la Figura en general. Lo que suponen es una pluralidad indefinida de tales ideas, las cuales forman, a su vez, una jerarquía. Ahora bien; los números y las figuras de los matemáticos no son más que nociones abstractas, cada una de las cuales puede repetirse en un número indefinido de ejemplares. Son, pues, *intermediarios*, como decía *La República* (511 d). Pero, están, y esto es referido expresamente a Platón, entre los Números y las

(1) Cf. Bonitz, *Index aristot.*, art. Πλάτων, y, sobre todo, lo que sigue, CXX.—2) Por eje., *Fis.*, IV 2, 209b 11 a 14.

Figuras sensibles, y las *Ideas* de los Números y de las Figuras. Estas Ideas son, como todas las otras, verdaderas substancias, cada una de las cuales tiene su naturaleza propia y su cualidad, indivisibles en elementos que puedan ser transportados aquí o allá, y, por consiguiente, *incompuestas*. Los *Números ideales* son, pues, las formas o tipos de los números: el Tres o la Tríada, la forma o el tipo de todos los «tres», el Cuatro o la Tétrada, de todos los «cuatro», y así sucesivamente hasta la última idea necesaria para explicar todos los números posibles, el Diez o la Década, el número perfecto de los pitagóricos. Otro tanto se puede decir de las Figuras ideales, la Línea, el Triángulo, el Tetraedro regular, modelos individuales de todas las figuras posibles. Toda Idea resulta de dos principios: uno pasivo y material, lo *Infinito* o lo Indeterminado, llamado tal vez también lo *Desigual*, otro activo y formal, lo Uno, idéntico al Sér o al Bien, llamado tal vez lo *Igual*. Verdad es que si el primero de estos principios no admite ninguna especificación (pues el punto, lejos de ser un principio no es más que una *ficción geométrica*), en cambio el otro parece llevar consigo especificaciones distintas, según se trate de las Ideas-Números o de las Ideas-Figuras: *Diada indefinida* de lo *Grande y Pequeño* para las primeras, y para las segundas *Largo* y *Corto*, *Ancho* y *Estrecho*, *Alto* y *Bajo*. Los misterios de esta especie de teogonía «matemática» se dejan difícilmente penetrar. Bastará observar, por lo que se refiere a los Números, que la Diada representa la potencia duplicativa y determinada de más o de menos; que ni ello ni lo Uno forman parte de la serie de los Números, cuyo primer término es el Dos, primera limitación del doble infinito por el Uno, siendo así el Tres el primer impar. Las ideas tienen, pues, en sí, materia, y son compuestos y productos engendrados. Además, en el conjunto de su jerarquía parece que las más altas son los Nú-

meros y las Figuras, las cuales sirven a su vez de modelos para la constitución de todas las demás. En fin, siendo la materia de las ideas, por una parte, como hemos visto, extensión, implicando, además, una movilidad indefinida, parece que lo *Viviente en sí* constituído por la acción de lo Uno sobre la Longitud, la Amplitud y la Profundidad primeras, sea el Cosmos ideal mismo, el universo de las Ideas.

Luego, permaneciendo el principio material el mismo, es decir, una extensión *incorporal*, un indeterminado móvil entre contrarios, un no-sér, que es el principio del mal, tomando las ideas a su vez como principio de determinación, el lugar de lo Uno, de ello va a resultar otro Cosmos, nuestro mundo sensible. Expone Aristóteles, en efecto, que, según Platón, debiendo responder los modos de conocimiento en nuestra alma a los grados mismos de su objeto en el sér, debe haber una analogía entre la sensación y el número del sólido, 4, entre la opinión, que va indiferentemente de lo verdadero a lo falso, y el número de la superficie, 3, entre la ciencia discursiva y la dirección única de la recta, cuyo número es 2; en fin, entre la intuición del intelecto y la Unidad. Ahora bien, Aristóteles relaciona esta teoría con la doctrina del *Timeo* sobre la constitución del *Alma del mundo*, la cual debe tener un sentido natural de la armonía para introducirlo en su propia revolución alrededor de los objetos y en las revoluciones del cielo. Así, el alma, al mismo tiempo que el *lugar de las Ideas*, es *lo que se mueve a sí mismo* y mueve el resto; lo hace según figuras geométricas y según números musicales; parece, pues, ser, con la matemática entera, el lugar entre el mundo ideal y el mundo sensible. Tal es, sumariamente expuesto, el simbolismo matemático que, según el testimonio de Aristóteles, habría constituído la enseñanza de Platón al final de su vida. La inspiración pitagórica

es en él visible. Pero lo más significativo es la idea de orden jerárquico de las realidades, el principio de su constitución sintética a partir de dos principios, uno de los cuales determina al otro, la idea, en fin, de un enlace entre el modelo inteligible y la copia sensible mediante un alma que es una matemática, una astronomía, una música viviente.

2. *El Sofista y el Político*; *Filebo*.—La impresión que produce el testimonio de Aristóteles es que la enseñanza de Platón es, en sus líneas generales, fuertemente sistematizada. Ahora bien; todo lo que hay en los últimos diálogos de rigidez escolástica, confirma esta impresión. El parentesco de los puntos de vista es, pues, en ellos, más importante que el orden cronológico. Por esta razón es ventajoso no separar el *Filebo* del *Sofista* y del *Político*. Por otra parte, los dos últimos se dan explícitamente como la continuación del *Teetetes*, con el cual forman una trilogía. En fin, confiando, sin excluir a Sócrates, la dirección de la conversación a un extranjero de Elea, Platón parece querer enlazarlos con el *Parménides*, de suerte que, si éste tiende a una reforma del Eleatismo, ésta deberá buscarse en ellos.

Había en el *Parménides* una crítica definitiva de la dialéctica trascendente y mística que habían preconizado sobre todo el *Fedón* y *El Banquete*; el *Teetetes* pone el acento sobre el problema del análisis del saber; el *Fedro* exige, según la reunión sinóptica de la pluralidad en la Unidad de la Idea, una división articulada de esto. Esta transformación de la dialéctica es puesta en claro por el *Sofista* y el *Político*. ¿Trátase de aclarar la confusión en que se encuentra la ciencia de la sofística? El método apropiado para esta investigación podrá ensayarse, por lo pronto, en una materia menos compleja, la pesca con caña. ¿Es un arte o no? Es un arte. Un primer paso lleva, pues, al es-

píritu de un solo golpe hacia una generalidad muy amplia bajo la cual ve, también de un golpe, si la cosa en cuestión está comprendida o no, pero es preciso ahora saber cómo se relaciona con esta generalidad y cuál es exactamente su lugar o su condición. ¿Hay o no dos clases de artes, unas de producción, como la agricultura, la fabricación de instrumentos, etc., otras, de adquisición, como la caza, las ciencias, etc? No pertenece, evidentemente, a la segunda sección la pesca con caña? Concebido esto se advierte inmediatamente la necesidad de una nueva subdivisión entre los dos términos, en la cual se deberá escoger de nuevo, y así sucesivamente hasta que, de dicotomía en dicotomía, lleguemos a poner el dedo sobre la especie de arte en que consiste la pesca con caña. El mismo método se emplea según el mismo espíritu, en el *Político*, como eminentemente propio para garantizarnos contra clasificaciones mal equilibradas, que oponen, en el mismo plano, una especie muy pequeña a un género inmenso y precipitadamente constituído. ¿Por qué considera Platón las habilidades técnicas de toda clase? Porque son actividades sistematizadas en las cuales la función de cada instrumento, el papel de cada operación o de cada momento de cada operación, están exactamente definidas en su relación mutua y en relación al todo, definido a su vez por el fin a alcanzar (258 b y sigs.; 279 a y sigs.).

La predilección de Platón por el método de división en concomitancia con una nueva concepción de la dialéctica y el lugar importante que da a este procedimiento en los ejercicios de su escuela, están muy bien explicados al principio del *Filebo*. Habla con solemnidad de un método a cuya investigación han tendido largo tiempo sus esfuerzos, el cual está implícito en toda investigación científica o técnica y que, bien comprendido, aplacaría, por fin, la antigua querella de lo Uno y lo Múltiple. En todas las cosas

hay lo Uno y lo Otro, *límite* (πέρας) e *ilimitación* (ἀπειρία). Pero se debe evitar cuidadosamente *constituir uno al acaso* y pasar inoportunamente al infinito. Por consiguiente, después de haber descubierto la unidad de la esencia a la cual se refiere la cosa considerada, se buscarán otras dos esencias o más, que sean *como consecuencias*, y se tratará cada una de ellas como se ha tratado la unidad inicial. Así, poco a poco, se habrá determinado el número de unidades que encierra. Es preciso, en efecto, no aplicar a esta multiplicidad interna la esencia de lo Infinito, antes de haber advertido *el número* que es esta multiplicidad, es decir, *todos los intermediarios* que separan la unidad de la esencia de la infinidad de los individuos. Esta se refiere a un sistema definido, cada uno de cuyos miembros es a su vez un objeto definido de saber y una de las especies en que aquélla ha sido dividida. En resumen, enumeración metódica de las relaciones internas que constituyen una esencia, medida exacta de estas relaciones, aplicación de lo finito a lo infinito por vía de progresión regulada, la *División* platónica tiene sólo las apariencias del análisis: es el esbozo de un método sintético y progresivo. Sea cual fuere la importancia de las objeciones que Aristóteles ha levantado contra ella, precisamente como procedimiento lógico, no parece, por lo menos, haber significado a sus ojos un abandono de la teoría de las Ideas. *Subordinar* regularmente cada *forma* (εἶδος) a aquellas de que depende, es, sin duda, considerarla como «especie» (εἶδος); pero es también *aislarla* en su *desnudez* y considerarla en *sí misma* (*Pol.*, 304 a, de), es decir, como un tipo substancial. Verdad es, no obstante, que la dialéctica, cuyo procedimiento característico es la División, es algo totalmente distinto de la disciplina práctica de que se trataba antes; es la traducción en términos de inteligencia de las relaciones ontológicas de los Inteligibles entre sí. No se

trata, pues, de enlazar dos mundos heterogéneos, sino saber cómo se ligan o no las realidades homogéneas de un mismo mundo, el de las Ideas. La teoría de las Ideas se transforma, pues: se introducen la pluralidad y la relación en el logicismo eleático; he ahí lo esencial de la reforma. Así, Platón se opone a la vez al monismo de los puros eleatas y al atomismo lógico de los socráticos y eleatizantes de Megara. En cuanto a la aritmología pitagórica, no tiene tal vez la soberanía que se podría pensar en atribuirle: proporciona solo a la nueva teoría de las Ideas un modo de representación y de expresión.

El problema planteado por el *Teetetes* en el terreno del conocimiento lo plantea en el *Sofista* en el terreno de la ontología. Es el problema de la ilusión: parecer y, no obstante, no ser, tomar lo falso por lo verdadero, distinguir de la ciencia la opinión equívoca. Si el no-ser no es absolutamente nada, si no se puede hacer de él «un algo» sin contradecirse, la apariencia engañosa y el error son inconcebibles. Contra el Eleatismo es preciso, pues, convenir en que de algún modo el No-ser es, mientras que correlativamente de algún modo el Sér no es. Por lo demás, definir el Sér es tan difícil como definir el No-sér: o es un puro indeterminado del cual se debe negar todo lo que no es él mismo o será despedazado por el conflicto de las determinaciones contrarias. En lugar de concluir sin reflexión que el juicio y la atribución son imposibles y de negar así todo discurso, es preciso más bien mostrar cómo el No-sér no se separa del Sér (237 b y sigs.). Ahora bien: tres hipótesis son posibles en cuanto a la *comunicación* de los *Géneros* entre sí. O bien, ninguno participa en ninguno: así, el Sér no es movido ni está en reposo. Pero negar del Sér la relación, es ya ponerla: contradicción interna. O bien, cualquier género participa en cualquier otro; pero entonces el Movimiento es Reposo e in-

versamente: caos para la inteligencia. O bien, en fin, algunos géneros participan en algunos otros, y otros no. Esta tercera hipótesis es la buena. Así, pues, del mismo modo que la Gramática y la Música determinan qué letras y qué sonidos concuerdan o no concuerdan entre sí, así debe haber una ciencia que nos diga cuáles esencias se convienen y cuáles no, cuáles son principios de unión y cuáles principios de separación (251 c y sigs.). La nueva dialéctica responde, pues, a una nueva concepción de la participación.

Para explicar esta nueva participación, Platón se da por satisfecho considerando algunos *de los mayores* Géneros; dicho de otro modo, en la jerarquía de las Ideas algunas de las más altas: *Sér*, *Movimiento*, *Reposo*. Entre estos dos no hay comunicación posible. Pero, separadamente, ambos «son», es decir, ambos participan en el Sér. Por un lado cada uno de estos tres géneros es «distinto» de los demás e «igual a sí mismo». Participan, pues, en dos nuevos géneros: lo *Distinto* y lo *Igual*. He ahí cinco géneros primeros. Una demostración sutil establece en seguida que cada uno de ellos tiene una *naturaleza* distinta y que, por consiguiente, su número es irreductible; se relacionan sintéticamente, pero no se confunden. Ahora bien, si se distinguen recíprocamente, siendo cada uno el mismo, es que participan todos en lo *Distinto*, o, en otros términos, esa última *naturaleza* se halla en todos los géneros, siendo el No-sér de lo que son. Decimos, pues, del *Sér* mismo que cuantas veces las demás cosas «son» por participación en él, *otras tantas él no es*. Así, en cada una de las *Ideas el Sér es mucho*, puesto que es la que ella es, *pero el No-sér es en cantidad infinita*, puesto que es distinto que el resto (254 c y sigs.).

Este análisis dialéctico conduce a Platón a un resultado de importancia considerable. Al definir «lo distinto del Sér»

como la negación total del Sér. Parménides había dado al principio de contradicción un valor absoluto. Para Platón, por el contrario, el «no-sér» de cada «sér» es, tanto como éste, una *realidad* que se le *opone*; el No-sér, es lo *Distinto, dividido entre todos los seres según la reciprocidad de sus relaciones*. Así, antes de Aristóteles, Platón da su verdadero sentido al principio de contradicción. Si con el No-sér se suprime la relación de las esencias, el juicio se hace imposible, así como el lenguaje, y desaparece la distinción entre lo verdadero y lo falso. Si, por el contrario, el No-sér se mezcla en el juicio y en el lenguaje, el discurso falso será el que enuncia, como siendo, lo que no es, o lo Distinto como lo Mismo.

Ahora bien; por una parte, todo discurso *determina* una cierta *trabazón* de nombres y verbos, la cual tiene un sentido, y, por otra, todo discurso es el *discurso de algo*. Lo que traduce es esta conversación del alma consigo misma en que consiste el pensamiento, de modo que éste, antes del discurso, es ya verdadero o falso (257 d y sigs.). Es, pues, muy importante adquirir, por el empleo de la división, un conocimiento exacto de las relaciones reales de las esencias para que nuestra dialéctica interior sea una imagen fiel del universo de las Ideas. Tal es la solución que da el *Sofista* del problema del error, que el *Teetetes*, por no haber analizado la naturaleza del No-sér, había dejado en suspenso.

El *Sofista* y el *Filebo* dan indicaciones sobre la constitución de este universo de las ideas, que se aclaran a la luz de los testimonios de Aristóteles sobre lo *Viviente-en-sí*. La absoluta inmovilidad, dice Platón en el primero, es inconcebible en relación al *Sér que es el Todo y que es totalmente* (τὸ παντελῶς ὄν): ¿cómo, en efecto, dejaría de poseer el *intelecto* y, por lo tanto, un alma y, cómo, por consiguiente, no sería un viviente? Inversamente, si fuera mo-

vido sin tregua, no habría ninguna permanencia ni en las relaciones de las cosas, ni en su modalidad, ni en su naturaleza. Parece, por lo demás, que este universo viviente del Sér absoluto es Dios: a la concepción mecanicista de una causa espontánea y desprovista de pensamiento, opone Platón con fuerza la causa divina, acompañada de *pensamiento* y de *una ciencia cuyo principio está en un dios* (247 d y sigs., 265 c y sigs.). Son concepciones sobre las cuales el *Timeo* nos dará ocasión de volver.

No menos enigmático, el *Filebo* proporciona sugestiones todavía más abundantes. Se trata, con ejemplos tomados en verdad de la experiencia, de cinco géneros como en el *Sofista* y de los cuales el quinto se reserva, por otra parte, para una determinación ulterior. Pero, en lugar de ser géneros del Sér, los géneros del *Filebo* parecen corresponder a algunas de las más importantes «funciones» activas o pasivas de que es capaz el Sér, definido en el *Sofista* (247 de) por el obrar y el padecer, considéresele en sus principios o como realidad. Son, ante todo, en efecto, estos dos principios de todas las cosas de que se trataba antes: el *Límite* y lo *Ilimitado*. El primero detiene y fija la oscilación móvil del segundo entre lo más y lo menos, lo fuerte y lo débil, lo demasiado y lo poco, de manera que determine la *medida* y el *cuánto*: igual, doble, triple, etc., en suma, los términos que tienen *proporción* y *concordancia*. Esta acción del Límite sobre lo Ilimitado tan parecida a la del Uno sobre el doble infinito de lo Grande y Pequeño en Aristóteles, produce entonces *generaciones que tienden a la realidad* (γένεσις εἰς οὐσίαν) *en cumplimiento de medidas cuya condición es el Límite*. Las naturalezas *mixtas* que constituyen estas *realidades devenidas*, *fruto* de la unión de los principios supremos ¿no serían, además de las cosas sensibles—de las cuales dice Aristóteles que son el producto de la determinación de la materia por la

Idea—las Ideas mismas? Pues hay en ellas lo mismo y lo distinto, la determinación precisa al lado de un océano de indeterminación. En cuarto lugar, la *Causa* que exige la mezcla, lo que la *hace nacer* o la *fabrica*, es distinta a la vez de estas naturalezas mixtas y de lo que en ellas entra. Ahora bien: nuestro mundo manifiesta una organización. Su cuerpo y los elementos de este cuerpo dependen de elementos y de un cuerpo perfecto que son los del Universo, y la vida de este cuerpo perfecto supone un alma que es esencialmente *sabiduría e intelecto, intelecto real*, tal como lo exige en Zeus la *función* propia de la Causa. ¿No sería ésta el pensamiento del Viviente-en-sí, el Espíritu anaxagórico reducido al fin a su verdadero destino, o lo que es lo mismo, la acción de las Ideas reflejadas en un pensamiento artista? En cuanto al quinto género tiene por misión *disociar* las naturalezas mixtas. Es cuanto dice Platón de él. Pero se puede notar que una tal operación es la división que divide la disposición sintética que constituye la Idea (23 b y sigs.).

La Idea de la medida se transforma en el eje de la filosofía de Platón. Ahora bien; *El Político* (283 e y sigs.) distinguía una doble *metrética*. La ciencia de la medida, en relación con el *exceso* y con el *defecto*, puede, en efecto, considerarse ya en las técnicas, ciencias o artes que miden su objeto por comparación con una unidad de medida, ya bajo una forma infinitamente más sutil: constituye entonces el gusto en las artes o la intuición que inspira al filósofo hasta en sus pasos más exactamente regulados. Investigaciones más precisas sobre la *exactitud*, anunciadas con este propósito, son, sin duda, las que aportan las últimas partes del *Filebo*. El objeto principal de este diálogo (63 e) era saber cuál es la *mezcla más bella, la más exenta de sedición*, la más capaz de *hacer adivinar cuál es la esencia del bien para el hombre y para el universo*. ¿Cuál es

la *proporción* o la ley de esta mezcla, cuál es el *orden incorporal* que hace su belleza? Ahora bien, colocados así en el *vestíbulo* de la morada en que se oculta el Bien, advertimos, desde luego, como condición de la conservación de la mezcla, la *Medida*; luego, la *Belleza* o la *excelencia*, como expresión de la *conveniencia proporcionada*, por la cual la mezcla es perfecta; por fin, la *Verdad*, condición de la realidad ontológica. He ahí las tres Ideas bajo las cuales nos damos cuenta del Bien, causa de la mezcla y de la bondad de la mezcla. Al mismo tiempo, vemos también cuál es la jerarquía de las demás mezclas a medida que se *emparentan* más estrechamente con éstas, o por el contrario, carecen más de lo que constituye su inestimable precio (61 a y sigs.).

Estas ideas modifican profundamente la concepción de la moral. No se trata ya en el *Filebo* de romper con el cuerpo ni de mortificar la vida. El fin, ya indicado en el libro VI de *La República* (aquí, pág. 258), es determinar, colocándolos en su lugar, los elementos de una *vida mixta y mesurada*. En el umbral de esta vida, colocamos un portero para dejar pasar a los que tienen derecho a entrar en ella, pero también para detener a los demás e impedir la confusión. Así, los placeres entrarán los últimos y no todos sino sólo los que son a la vez *verdaderos y puros*, es decir, no mezclados de dolor, por ejemplo los que dan el saber, o ciertos sonidos, ciertos colores, ciertas formas; dejaremos, además, juntárseles los que resultan de la salud y de un ejercicio moderado de nuestras diversas actividades. Si el placer no tiene derecho al primer lugar, como lo quieren algunos (sin duda Eudoxo, más bien que los cirenaicos) es que su esencia es la *ausencia de medida* (ἀμετρία) y que, llevando siempre consigo el más y el menos, es del orden de lo Infinito y del Devenir. Para ser una realidad, debe tender a un bien del cual es, por consiguiente, dis-

tinto y al recibir un límite, debe estar en contraposición con su naturaleza, *en posesión de una medida* (ἐμμετρία). En tanto que llevan consigo esta medida, la inteligencia y la ciencia, bajo todas sus formas, serán acogidas en la mezcla, pero no todas en la misma categoría. Sus títulos valdrán tanto más cuanto mayor sea la parte del pensamiento puro que calcula y mide y menor la del empirismo. Pasará al primer lugar la dialéctica, pues su objeto es lo que hay de más *exacto*, más claro, más puro, y más verdadero; al segundo lugar, y sin duda en este orden, las ciencias, las artes, y, por último, las opiniones rectas, es decir, según parece—toda la gama de los *intermediarios* que separan el saber supremo de las contradicciones de la pura experiencia sensible (31 a y sigs., 59 c y sigs.). Así, a la jerarquía de los seres y de sus funciones responde una jerarquía de los bienes.

Esta evolución del pensamiento de Platón repercute, finalmente, en sus puntos de vista políticos. Ciertamente, *El Político* conserva de *La República* una idea que no será jamás abandonada: la autoridad absoluta en el mando conviene a aquel (piensa en Dión) que posee el verdadero saber, sea el *rey* mismo o aquel que gobierna a su sombra. El es quien, semejante al *divino pastor*, bajo la tutela del cual vivían los hombres salidos de la tierra, y aun, de más lejos, al dios que mueve el universo por su propio movimiento, da al *rebaño* que le está encomendado la mejor dirección y que se la devuelve cuando éste, abandonado a sí mismo, se ha apartado de ella. Pero la afinidad con *Las Leyes* es singularmente mayor. Las decepciones han preparado a Platón para introducir moderación en el rigor de su plan de reforma social. Por otra parte, la aplicación de la División le ha hecho advertir como elementos constitutivos de la mezcla política un gran número de intermediarios. Está dispuesto a adaptar las leyes al

cambio de las circunstancias, a compensar vicios contrarios para obtener un mixto lo menos malo posible. Así, concibe la relación de las diversas constituciones de un modo completamente distinto que en *La República*. Dejando aparte el buen gobierno, el del verdadero Rey, el valor de los demás se mide precisamente por el equilibrio que realizan. Si están sometidos a leyes, la democracia valdrá menos que la aristocracia, y ésta menos aún que la monarquía o realeza, porque, en las manos de uno solo, la ley de la relación de las partes, determinadas por la ciencia, se aplicará más exactamente. Pero, inversamente, en los Estados que no tienen leyes, la tiranía de uno solo y la oligarquía son los peores gobiernos, y la democracia, por el contrario, el menos funesto, porque la inestabilidad de la mezcla que la constituye permite a las tendencias nocivas anularse recíprocamente.

3. *Timeo* y *Las Leyes*.—Entre el *Timeo* y *Las Leyes*, aunque el primero contenga una física y en el segundo el *Extranjero ateniense* hable sobre todo de legislación y de política, hay un parentesco real: una teología, una cosmología, una doctrina general del alma se hallan, casi idénticas, en el *Timeo* y, especialmente, en el libro X de *Las Leyes*.

Además, en el *Timeo*, Critias expone en parte el contenido del diálogo que lleva su nombre y que Platón no ha terminado: El Estado ideal, cuya constitución, tal como la definen los libros II-V de *La República*, como se recuerda al principio del diálogo, habría sido, según una tradición enseñada a Solón por los sacerdotes de Egipto, aquel en que vivía Atenas, antes del tiempo lejano en que desapareció en el cataclismo que sepultó al mismo tiempo bajo las olas a sus enemigos los Atlantes, habitantes de

una isla mayor que el Asia y la Libia reunidas, y vecina de las columnas de Hércules (1).

El *Timeo* da ocasión para definir la función del mito en la filosofía de Platón. Esta forma del *relato* (*mythos*), que había sido el primer lenguaje de la ciencia, lo adapta Platón a necesidades nuevas. *Gorgias*, *Fedón*, *La República* y *Fedro* representaban así la historia del alma antes de su unión con un cuerpo y luego el fin de esta unión y su destino en el curso de sus existencias sucesivas. El mito de *El Político* (269 a y sigs.), proseguido en el libro IV de las *Leyes* (713 c y sigs.), expone el estado bienaventurado de la humanidad autóctona, bajo el reinado de Cronos, antes de la aparición de un estado social y político. La prehistoria de la Humanidad, tal como la expone el mito de la Atlántida, está ligada a la historia misma de la tierra, a estos diluvios, a esas conflagraciones cuyo recuerdo han conservado los mitos de Deucalión y de Faetón, todos esos grandes trastornos que obligan periódicamente a los hombres sobrevivientes a empezar de nuevo todo el esfuerzo creador de las industrias necesarias para la vida. Pero el *Timeo*, en fin, es, todo él, un mito. Ahora bien, lo es porque la física es para el dialéctico como un pasatiempo, un descanso de su pensamiento demasiado tiempo dirigido hacia los seres eternos. Se contenta entonces con la *verosimilitud* (εἰκός). Por una ficción, cuya temeridad advierte, se propone, en efecto, dar *relaciones verosímiles* sobre la obra misma de Dios, a cuya *ciencia y poder* se deben las coordinaciones que constituyen nuestro mundo y los seres que contiene. Pero, lo que le falta es la posibilidad de hacer la *demostración* que convertiría

(1) Cf. Martin, *Études sur le Timée*, I, 257-333; K. T. Frost, *The Critias and the Minoan Crete*, *Journ. of Hell. Stud.* XXXIII, 189 y sigs.; L. Germain, *Le problème de l'Atl. et la géologie*, *Ann. de géogr.*, 1913; P. Termier, *La Atl.*, *Bull. de l'Inst. oceanogr. de Monaco*, fasc. 258, 1913.

en ciencia sus conjeturas (59 cd, 68 cd). Así se comprende cuál es la función del mito y su rango entre los procedimientos del método. No es en rigor ni una alegoría ni una fábula, sino que tiende a representar un orden probable de la sucesión y de la composición de las cosas dadas en la experiencia. Es una primera claridad introducida en una región obscura, un simbolismo coherente, un sistema de imágenes propio para representar lo que no es inteligible y para lo cual no está hecha la Dialéctica. No obstante, para enlazar a la existencia sin historia, por la cual están constituídas de toda eternidad, como hemos visto, las Ideas eternas, este devenir que por lo menos ha empezado, que se prosigue ante nuestros ojos, que tiene una historia pasada y un porvenir, es necesario un intermediario apropiado. Será otra simbólica, la de los números y figuras, con lo que depende de ellos, astronomía y armonía. Esta lleva consigo una claridad superior, la claridad de la proporción y de la medida. En suma, el *Timeo* muestra de un modo decisivo que el mito, es decir, la historia, es para Platón un estadio necesario del conocimiento y que no se aísla ni de la ciencia media o discursiva ni del puro saber de la Dialéctica.

Un principio domina la cosmología del *Timeo* y del libro X de *Las Leyes*, y es, que el mundo es una obra de arte muy bella: la coordinación mutua de las cosas en el conjunto y en el detalle no es el simple resultado del concurso fortuito de causas; depende de una inteligencia que tiene en cuenta el bien general y que lo ha ordenado todo según *un propósito premeditado* (προνοία), según un plan de conjunto, tan sencillo como es posible, de modo que evite la infinita multiplicidad de los ajustamientos particulares (30 c, 903 e y sigs.). Además, es preciso distinguir entre el *sér que siempre deviene sin ser jamás*, objeto de la experiencia bruta y de la opinión que fundamenta, y el

sér que es siempre y no tiene devenir, pero que guarda siempre las mismas relaciones constitutivas, objeto de la intelección que da sus razones. Ahora bien; esto sirve de *modelo* a aquéllo, de modo que el mundo ha empezado a ser y es la imagen que la Inteligencia ha producido de lo Inteligible. Dicho de otro modo, el *pensamiento*, como el *arte* y la *ley*, productos del pensamiento, es por naturaleza no menos que la Naturaleza misma (27 d y sigs., 890 d). Por fin, desenvolvimiento de una indicación del *Fedón* (99 ab), se deben distinguir dos clases de causas. Unas, son del orden del pensamiento, y su operación lleva consigo la premeditación de los efectos consiguientes; en ellas el pensamiento es el que mueve, y por sí mismo. Ahora bien; este *género divino de la causa*, que es *la causa por excelencia*, que consiste en *movimientos causas primeras* (πρωτουργοὶ κινήσεις), reside donde reside el pensamiento, es decir, en el alma. El otro género, por el contrario, está constituído por causas *subordinadas*, que reciben su actividad de otra cosa, y *auxiliares*, causas *privadas de pensamiento*, que operan, por lo tanto, *al azar y sin plan*, salvo si son empleadas por las primeras como medios y condiciones *necesarias*, como aquello *sin lo cual* en relación con la cosa en *vista de la cual* tiene lugar la operación de aquéllas: así consisten en *movimientos causas segundas* (δευτερουργοὶ κινήσεις), el calor y el frío, lo pesado y lo ligero, etcétera (46 c-e 68 e, 76 d; X, 897 ab). Así, la física es *a priori* y finalista: el orden de la *Necesidad* está subordinado al orden del *Bien* o del pensamiento. Si el círculo de la eclíptica está inclinado sobre el del ecuador, si los astros tienen sus revoluciones, si hay cuatro cuerpos primeros, si cada cuerpo de la naturaleza tiene sus propiedades, si la cabeza está en lo alto del cuerpo humano, etc., es que, dado lo que exige el bien general, no puede ser de otro modo. Por lo demás, si el finalismo es antropocéntrico,

es todavía en relación con este bien: era, en efecto, preciso que hubiera un sér capaz de comprender los designios de la Inteligencia (902 bc).

El pensamiento, como acabamos de ver, es la causa por excelencia y reside en un alma. Ahora bien: el alma es una cosa engendrada, pero la más antigua de todas (*Leyes*, XII, 967 d). Es preciso, pues, que tenga su causa en un pensamiento que la haya fabricado. Este pensamiento es el de un *obrero*, el de un *Demiurgo*. Consagrado a la contemplación del modelo inteligible e inmutable, es bueno; así, introduciendo el *orden* (τάξις) en lo que está desprovisto de él, quiere producir una obra que sea, en lo posible, una bella imagen de su modelo, sin que pueda, no obstante, sin confundirse con él, tener toda su belleza. Ahora bien; no hay nada más bello que un viviente. El mundo, obra del Demiurgo y su mejor obra, debe ser, pues, un viviente. Pero lo que hay de más esencial en un viviente, es el alma que le hace vivir. El Demiurgo, por lo tanto, ha debido proceder, ante todo, a la fabricación de un alma del mundo. Para unir el modelo inteligible a la copia corporal y sensible, esta alma debe ser una *mezcla*, en la cual el Demiurgo hará intervenir la *esencia indivisible*, o la unidad absoluta de todo inteligible, la *esencia divisible*, o la pura pluralidad que caracteriza los cuerpos y su devenir; en fin, una *esencia intermedia* que parece estar compuesta del mismo modo, salvo que cada uno de los dos primeros elementos se considere particularmente como a la vez *igual* y *distinto*: es la *existencia*, con sus especificaciones por identidad y diferencia, ya en el orden de los indivisibles o de las Ideas, ya en el de los divisibles o de los cuerpos. Así, el alma es un mixto que, entre sus compuestos, comprende a su vez un mixto. Esta mezcla compleja, es luego sabiamente dividida y combinada por el Demiurgo según ciertos núme-

ros y proporciones que son los de la escala musical. Luego extiende esta mezcla, hace de ella una faja, la corta en dos según su longitud, dobla la totalidad sobre sí misma hasta hacer un anillo, separa por último las dos partes, inclinando uno de los dos *círculos* en relación al otro y dentro de éste. Este último es llamado por Platón el *círculo de lo Igual*, y es indiviso. El círculo interior *o círculo de lo Distinto*, está, por el contrario, dividido en siete círculos desiguales (las órbitas planetarias). Siendo la propiedad del *alma moverse a sí misma* (896 a), los dos círculos se ponen a dar vueltas por sí mismos: el primero, con un movimiento uniforme; el segundo, con un movimiento inverso que no tiene en todas sus partes la misma velocidad ni la misma dirección, pero que está, no obstante, regulado por la supremacía del círculo de lo Igual (34 c y sigs.). En resumen, hay en la constitución de este mixto, que es el alma, todo lo que ya sabemos ser de las cosas intermedias: números, figuras, según los cuales realiza los movimientos del cielo y la armonía musical.

El alma así fabricada, que parece ya poseer la extensión, constituye, en efecto, una envoltura esférica para el cuerpo del mundo. Sus centros coinciden y sus movimientos no son más que un solo y mismo movimiento, cuya causa es el alma y que es circular. Como este cuerpo debe ser visible y tangible, el Demiurgo lo compone con fuego y tierra, entre los cuales, por razones matemáticas, intercala aire y agua. Así se halla ante materiales que no son su obra. ¿Cómo se han constituído, pues? Para explicarlo, Platón introduce, además del modelo inteligible y de la copia sensible, un tercer término: un *receptáculo universal* (ὑποδοχή, πανδεχές), que denomina también una *masa maleable*, o, también, el género del *eterno asiento* (?) (χώρα). Es difícil representarse su naturaleza, pues esta cosa no es sensible ni inteligible. Se la alcanza sólo por un

razonamiento bastardo. Dicho de otro modo, todo lo que se sabe es que, para explicar la existencia de un mundo de los cuerpos y de un devenir, es imposible prescindir de él. Un devenir, en efecto, debe ser el devenir de algo, que no tenga otra naturaleza que devenir; que sea por sí mismo *sin forma*, pero que, semejante a un lingote de oro al cual se pueden dar toda clase de figuras, pueda recibir todas las formas; que no sea tal movimiento de dirección determinada, sino la movilidad y la inestabilidad mismas, o, como dice Platón, la *causa errante*; que, en fin, no sea una necesidad organizada para fines, sino la *Necesidad* nuda. Se tuvo razón al ver en él una anticipación de la extensión cartesiana (1): su esencia, siempre idéntica a sí misma, es *ser* la indeterminación absoluta. Y, sin embargo, parece cambiar incesantemente, tomando una tras otra mil *maneras* de ser, calentándose aquí, humedeciéndose allá, solidificándose más allá, revistiendo así la *apariencia* de lo que se llama fuego, agua, tierra, y no siendo, sin embargo, nunca ni *esto* ni *aquello*. Ahora bien; el *origen* de estos estados o cambios de estado de la masa amorfa le es *exterior*; sin lo cual perdería su indeterminación profunda; este origen se halla en realidades inmutables, formas inteligibles cada una de las cuales *es en sí y depende sólo de sí*, cuya pureza sería alterada por un receptáculo que no estuviera ella misma desprovista de toda forma. Al recibir de estas formas, por ejemplo de la idea del fuego—, una *impresión*, la materia deviene todas las cosas, que son así *imitaciones de los seres eternos*. Así, en relación con esta *madre*, con esta *nodriza de la generación*, las Ideas o el Sér, desempeñan el papel del *padre*. El mundo o el Devenir, es su *imagen*, el *hijo* que proviene de los dos (μεταξύ). Esta exposición del *Timeo* (48 c y sigs.)

(1) Véase sobre esta cuestión CXXII, págs. 39 n. 2, 44, 46 y sig., 61 y sigs.

representa uno de los aspectos de la nueva teoría de la participación: pretende dar cuenta del enlace de lo sensible con lo inteligible y de su oposición, que no es propiamente natural, sino en la manera o el grado del sér, y entre lo dependiente y lo independiente. Por otra parte, Aristóteles ha observado (cf. aquí pág. 282, 1) que la materia del *Timeo*, el *participativo y el receptivo*, es la que en su enseñanza oral llamaba Platón lo *Grande y Pequeño*.

He aquí, pues, la materia sobre que trabaja el Divino Obrero del mundo. Adóptese o no la interpretación simbólica de esta Cosmogonía, interpretación defendida por Jenócrates, Crantor, etc., por lo menos el Demiurgo, este pensamiento organizador que reside, sin duda, en un alma, que sería el *lugar de las Ideas*, donde está su modelo, parece evidentemente representar el poder causal y fecundante de las realidades inteligibles. No obstante, antes que se ponga en ejercicio ya la Necesidad bruta o el puro mecanismo, ha realizado una cierta elección en el caos móvil de la materia primera. Los sobresaltos que constantemente la conmueven, producen, en la confusión de las determinaciones que reviste al azar, separaciones y uniones, como entre los granos que se agitan confusamente en una criba. Así se operan por sí mismas las primeras colocaciones de las cosas, por las cuales se distinguen el fuego de la tierra, el aire y el agua. Sobre la materia se da, pues, en realidad mecánicamente, un comienzo de organización, que trabaja el Demiurgo, y esta materia segunda contribuye a enlazar el orden perfecto del mundo de las Ideas con su imagen sensible. Debemos hallar, pues, en él, la realidad intermedia de las cosas matemáticas; efectivamente, las primeras determinaciones físicas se forman geométricamente en la pura extensión. En efecto, al menos si renunciamos a remontar más alto (53 d), es decir, según parece, hasta las Figuras ideales, los *elementos*

(στοιχεῖα) de las cosas no son lo que llamamos así. Los verdaderos elementos de todo cuerpo, es decir, de todo sólido, no pueden ser más que superficies, y especialmente las más simples de las superficies, planas rectilíneas. Son, pues, triángulos rectángulos, ya isósceles ya escalenos, que consienten una extraordinaria variedad y que son capaces de agruparse en triángulos equiláteros. De la composición de estos triángulos en cada especie resultan las *sílabas* de las cosas, es decir, poliedros regulares, cada uno de los cuales representa la molécula elemental de uno de los cuerpos primeros y determina por su figura las propiedades físicas de éste: así, el fuego es el más móvil de todos y el más penetrante, porque está hecho de tetraedros regulares o pirámides, que son como puntas de flechas. El cuerpo del aire es el octaedro, dos pirámides de base cuadrada reunidas por sus bases. El del agua es el icosaedro. La tierra es el cubo, y de ahí su falta de movilidad. Como, por otra parte, es el único sólido que está hecho de isósceles, es el único que tan sólo se mezcla, y es rebelde a las incesantes transformaciones de los demás. Estos, por efecto de sus reacciones y por medio de desplazamientos de partes fáciles de concebir, producen las combinaciones más variadas, de composición homogénea o no, y de proporciones variables. Respecto al quinto poliedro regular, el dodecaedro, el que más se aproxima a la esfera, Platón es muy misterioso: Dios, dice, se ha servido de él para *pintar el cuadro del Universo*. No pertenece, pues, al orden de la Necesidad sino al de la Inteligencia. El número de sus superficies (dos pentágonos) hace pensar en los 12 signos del Zodíaco, que son como la *decoración* del cielo. Constituye, pues, tal vez, el cuerpo en el cual se mueven los astros, él éter (1) (52 d-55 c.).

(1) Cf. *Rep.* VII, 529 bc, y *Epinomis*, 981 c.

Además de su función motriz, el alma del mundo tiene una función de conocimiento, cuyo enlace con la otra se hace de modo que desconcierta a un espíritu moderno. Estos círculos de lo Igual y Distinto, que representaban hace un momento el ecuador y la eclíptica celestes, en los cuales está inscrito el cuerpo del mundo, son también aquellos según los cuales se realizan los pasos de su pensamiento. Ahora bien; ellos lo ponen en relación ya con lo sensible, es decir, con la esencia que se divide según el devenir corporal, ya con la indivisibilidad de lo inteligible. En cada caso juzga, bajo diversas relaciones o «categorías», en qué es idéntico cada objeto de su pensamiento y en qué difiere; opera especificaciones, tanto en el orden de las cosas como en el de las Ideas. De la revolución tangente a lo indivisible nacen el pensamiento puro y la ciencia; de la otra, la sensación y la opinión (37 a-c). Es una consecuencia de la naturaleza intermedia del alma que une dos mundos del sér gracias a su constitución matemática. Lo es también de este principio varias veces afirmado en el *Timeo* y puesto en claro por Aristóteles, que lo que conoce debe ser semejante a lo que es conocido. En virtud de esta similitud, parece que la perfección de las relaciones en el objeto es correlativa de una perfección semejante en el conocimiento. Por consiguiente, si el mundo, incluso en el alma cósmica y su substancia misma, llega a pervertirse en su movimiento, debe ocurrir lo mismo en lo que se refiere a su función cognoscitiva.

De ahí la distinción (*Leyes*, X, 896 e y sigs.) de una segunda alma del mundo que es mala y obedece a la *sinrazón* en lugar de obedecer al pensamiento. Pero, según parece, la obra distinta y coexistente de un Demiurgo perverso, de una especie de Satán: hipótesis explícitamente excluída por *El Político* (269 e y sigs.). Es más bien un segundo estado del alma del mundo en el cual cae cuando,

como dice el mismo diálogo (273 b), olvida las enseñanzas del que la hizo. El movimiento, en efecto, puede existir sin el alma, pues existe dondequiera haya ausencia de uniformidad y equilibrio (*Tim.*, 57 c); así no hay necesidad de un alma para explicar el movimiento en la necesidad bruta o la materia primera. El movimiento, cuyo principio, en razón de su misma diversidad, es el alma, es el movimiento dirigido o regulado. Pero su dirección puede ser falseada y el buen orden alterado. Ahora bien; en este movimiento hizo Platón, antes que Aristóteles, importantes distinciones. Por una parte, hay el movimiento espontáneo y natural, que parece evidentemente ser el movimiento circular y perfecto, el que excluye el desplazamiento; por otra, el movimiento comunicado e independiente. Este comprende siete especies: la *traslación*, ya por deslizamiento sobre un eje único, ya por rotación; el choque de un móvil contra una cosa inmóvil y el cambio de dirección; la composición de los movimientos; el crecimiento y el decrecimiento puro y simple; la *generación* y la *corrupción* que añade a los dos precedentes, la substitución de una nueva manera de ser de la cosa. En cuanto al movimiento espontáneo y verdaderamente primero, es la esencia del alma universal. Ahora bien; en este mismo movimiento al lado de las determinaciones que se prestan dócilmente a la autoridad del pensamiento: querer, reflexionar y prever, juzgar lo verdadero o falso, todo el dominio medio del θυμός y de la ἐπιθυμία, hay otros que dependen del apetito y de la pasión: alegría y pena, confianza y temor, amor y odio (X, 892 a y sigs.). Precisamente, por muy raro que esto pueda parecer, porque existen en el alma del viviente cósmico, ésta es capaz de desobedecer a la regla del pensamiento y de caer, dejándose llevar al acaso de la necesidad, en los desarreglos que trastornan el mundo y causan catástrofes.

Así, se yuxtaponen un mecanismo ciego de la Necesidad y un dinamismo finalista del Pensamiento, siendo el mundo, normalmente, la subordinación del primero al segundo, del cuerpo a un alma sabia y buena. Debemos seguir ahora el desenvolvimiento de su devenir, del cual sólo las grandes líneas han sido trazadas. Queriendo completar la semejanza de su obra con el modelo eterno (37 c y sigs.), el Demiurgo concibe un desenvolvimiento del devenir del mundo en una *imagen móvil de la eternidad* indivisa, imagen que, en cambio, se deja dividir y numerar: es el tiempo. El tiempo dividido en oposición con la duración una, aparece, pues, con el Mundo; si el Mundo debiera algún día perecer, este tiempo terminaría con él. Pero, los *instrumentos* más útiles para medir el tiempo, son los movimientos de los astros. El Demiurgo se propone, pues, fabricar astros. Estos tienen, sin duda (38 c, 40 a, 41 a; *Leyes*, XII, 967 ab), un alma, con sus dos círculos de movimientos y de conocimientos. Si Platón no nos explica su fabricación ¿no será porque estas almas astrales son todavía el alma universal, pero individualizada por cuerpos perfectos? He ahí, sin duda, la única pluralidad que se puede introducir en ella, porque esta pluralidad se deja reducir a la unidad de la revolución del intelecto, o del cielo entero (X, 897 c, 898 cd). Da a estas almas cuerpos apropiados ígneos y esféricos. Desde entonces, de una parte la revolución uniforme del cielo de las estrellas fijas sobre el círculo de lo Igual (ecuador), acompañándose de una rotación propia de éstas sobre su eje, produce la sucesión de los días y las noches: a su vez, los planetas dotados, también, tal vez de una rotación axal, realizan sobre el círculo de lo Distinto (eclíptica) revoluciones variadas, medidas secundarias del tiempo: años del sol de cada uno de los demás planetas, Año Grande que conduce a todos los planetas juntos a su punto de partida co-

mun (1). Tales *los dioses de los dioses* (θεοὶ θεῶν). Pero al engendrarlos el Demiurgo ha producido sólo la imagen de una de las especies que están en el Viviente-en-sí, su modelo. Tomando entonces los astros por demiurgos auxiliares, les explica sus *decretos*: si, a pesar de su composición, deben escapar a la muerte, no es, como dice el libro X de *La República*, en virtud de la bondad intrínseca de la mezcla que constituye sus almas, sino porque la bondad del Obrero que las ha hecho no puede querer la destrucción de su obra capital. No obstante, *para que el todo sea realmente un todo* y todos los grados del sér estén representados en él, es preciso que haya vivientes mortales, pero no es necesario que el Demiurgo sea autor de sus almas, pues serían también divinas y no habría degradación. Así, delega su fabricación a sus subalternos. No obstante, como debe haber en ellas algo inmortal, es decir, divino y *dirigente*, fabrica él mismo la semilla con lo que le queda de los elementos empleados para el alma del mundo, pero hace la mezcla con menos exactitud. Divide esta mezcla en tantas porciones como astros hay y confía a los dioses de estos astros el cuidado de instalar en cuerpos individuales apropiados una porción de esta substancia psíquica, después de haberles añadido dos almas mortales, una volitiva y otra apetitiva. En cuanto al compuesto, siendo la obra de demiurgos inferiores, se disolverá; la parte inmortal, al fin individualizada, será devuelta al depósito sideral originario (41 a y sigs.). Tenemos aquí el plan de una astrología, de la cual han aparecido ya otros indicios; pero hallamos también la concepción—cuyo papel es tan grande en la última filosofía

(1) Es un problema difícil y controvertido (cf. XXIII, 174 y sigs., para la negativa y, en sentido contrario, XII, 347 y sigs.), saber si Platón, al fin de su vida, ha renunciado a la hipótesis geocéntrica y a la inmovilidad de la tierra.

de Platón—de una degradación progresiva, de una forma más elevada del Sér, a través de una larga serie de intermediarios.

Antes de considerar otros desenvolvimientos de esta concepción, es necesario que nos detengamos en el aspecto mecánico de la física de Platón. La Necesidad conserva en ella, en efecto, un papel autónomo, aun después de la introducción de la acción del pensamiento demiúrgico. Habiendo dado éste al mundo la forma de una esfera, éste *tiende por naturaleza a replegarse sobre sí mismo*, aprieta, pues, las partículas de los cuerpos primeros y los compuestos que han formado. Es un proceso general de *compresión* cuyo efecto es llenar los *vacíos* dondequiera que los haya; determina, en relación con el volumen de las moléculas o de sus agregados, un movimiento continuo de *impulsión*, reuniones y separaciones, penetraciones y expulsiones, avances y retrocesos, subidas y descensos, etc. (58 a-c); en suma, una inmensa variedad de acciones y reacciones necesarias por medio de las cuales explica Platón las transformaciones de los cuerpos primeros, las cualidades de las cosas entre las cuales, preciso es notarlo, se cuentan el peso y la ligereza, cualidades del todo relativas; por fin, también las sensaciones especiales como los sentimientos de placer y de pena. Pero el mecanismo de la necesidad puede, además, ponerse al servicio de las intenciones del Demiurgo o de sus colaboradores. La operación por la cual éstos proceden a la determinación de las funciones y a la ordenación de los órganos en los cuerpos de los vivientes mortales, nos proporcionan de ello significativos ejemplos: nutrición, circulación, respiración, etcétera, se explican con el mismo espíritu que los fenómenos puramente físicos, como la acción de las ventosas o la alimentación, etc. La vejez y la muerte se explican, también, por acciones mecánicas. Tales efectos se rela-

cionan, en fin, con la colocación intencional de cada una de las almas en una parte adecuada del cuerpo, el alma divina en la cabeza, el alma volitiva en el pecho encima del alma apetitiva que habita en el vientre, sirviendo el cuello y el diafragma de itsmo y separación entre ellas. Así, para dar cuenta de todo el devenir físico, el finalismo de Platón alega incesantemente movimientos de la extensión divisible en los momentos sucesivos del tiempo. Su mecanismo, no obstante, es muy distinto del de los atomistas, en primer lugar, porque lo subordina en principio a la acción de un pensamiento providencial, y siempre a la acción de la Forma, de la cual proviene toda determinación en la materia primera; en segundo lugar, porque sus primeros elementos no son sólidos, sino superficies, es decir, elementos geométricos más bien que físicos; en fin, porque según él, el movimiento, lejos de tener su condición en la existencia del vacío, se hace, por el contrario, en lo lleno y de modo que elimine todo vacío físico (58 a y sigs.). Subsiste, en efecto, precisa notarlo, otro vacío que podríamos llamar geométrico, aquel sin el cual las superficies constitutivas de los poliedros primitivos se aplastarían unas sobre las otras.

Cuando una parcela de la substancia física se halla unida a un cuerpo mortal y provista de sus dos almas inferiores, queda sumergida en el mecanismo universal. La aportación tumultuosa de los datos empíricos y la efervescencia de los cambios nutritivos, producen en ella una agitación desordenada, análoga a la del receptáculo. Es el estadio de la sensación bruta y de la opinión desordenada; el círculo de lo Igual es detenido, el de lo Distinto da vueltas al revés; la sinrazón es completa. Luego, el pensamiento aclara poco a poco este caos. Sabio es aquel que comprende, como decían ya *La Apología*, *El Banquete* o el *Teetetes*, que, *cuidando de su alma, inmortali-*

zándose tanto como pueda, *imitando* el divino *modelo*, defenderá su esencia de hombre (p. ej., *Tim.*, 42 e y sigs., 89 d y sigs.). Originariamente, en efecto, toda alma es un alma de hombre y de hombre varón. Lo que le hace perder su virtud primera es su indocilidad cerca de su *demonio* conductor (90 a.). Una nueva jerarquía aparece en las etapas de la decadencia de las almas culpables: a cada generación, las que no han mejorado en su vida precedente toman una forma corporal inferior, en relación con la naturaleza de sus faltas. Así habitará, sucesivamente, cuerpos de mujeres, luego los de otros animales (76 d., 90 e y sigs.; X, 903 d y sigs.). A pesar de algunos rasgos que saben a sarcasmo, esta escatología es tan seria en esto como en lo demás.

Concuerda, en efecto, muy bien, con los puntos de vista de Platón acerca de la adaptación del cuerpo al alma y con su concepción de nuestra libertad. No ha dejado de pensar que nadie es malo por su plena voluntad. Pero afirma que se deviene malo por efecto del mal estado del cuerpo, por los vicios de la educación o de la constitución política (86 b y sigs.). La imputabilidad de la falta no desaparece por eso, sobre todo cuando procede de una intención maligna (IX, 860 c y sigs.). El agente debe, pues, expiar el desorden que ha causado; es responsable de no haber obedecido al *reglamento del pensamiento*, de no haberse dejado determinar por él. Lo hubiera hecho si por la higiene y los ejercicios hubiese preservado más cuidadosamente su cuerpo de las alteraciones, que en el exceso o en el defecto, constituyen siempre una derogación *violenta* de las *leyes naturales*; si hubiese mantenido mejor el *equilibrio* en la unión del espíritu y el cuerpo (81 e y sigs.); si no se hubiese complacido, por pereza y por obstinación, en un sistema de educación y de gobierno en que no tiene parte la razón. No puede ser culpa-

ble de haber «querido» el mal; esto no tiene sentido; pero lo es de haberle dado, por negligencia, permiso para establecerse en él. No tenía más que dejarse conducir—muñeco divino—por el sutil hilo de oro que, en manos de un dios o de un filósofo, está hecho para trabajar otras cadenas de más brutal rigidez (I, 644 d y sigs.). El error es siempre imaginarse que somos más libres cuanto más nos separamos del conjunto en el cual estamos colocados (IV, 715 e y sigs.; X, 903 b y sigs.). Ahora bien, en el conjunto hay más bienes que males (907 b, 906 a). No tenemos el derecho de quejarnos de Dios: es bueno y no ha querido el mal. Pero no podía dejar de permitirle, como un defecto, ser un bien menor; de otro modo, su obra no sería una imagen, se confundiría con el modelo. Dios, decía ya *La República*, es *inocente del mal*. Pero esta declaración se acompañaba entonces de un sentimiento pesimista de inspiración ascética, que parece estar completamente ausente de la teodicea del *Timeo* y de *Las Leyes* (1).

Imposible es entrar aquí en el detalle de la física o de la fisiología de Platón. Pero las ideas esenciales del *Timeo*, a las cuales *Las Leyes* no añaden a menudo más que una fórmula más vigorosa o una paráfrasis, merecían retener la atención. La Escolástica latina las conoció muy pronto, sobre todo por la traducción y el comentario de Calcidio, y ejercieron una influencia considerable sobre su pensamiento y, por consiguiente, indirectamente, sobre el pensamiento moderno. En cambio, podemos ser más breves en la parte política de *Las Leyes*, sea cual fuere, por lo demás, su interés desde el punto de vista de las ideas como desde el punto de vista histórico.

El ideal de *La República* parece abandonado. No se trata ya, en efecto, ni de la educación de los filósofos, ni

(1) Para más abundantes referencias, sobre todo, de las *Las Leyes*, cf. CXXII, 81-88.

de su gobierno, que hace inútiles las leyes. Por el contrario, como en *El Político*, Platón proclama la necesidad de éstas, y las establece hasta en el más minucioso detalle, con una investigación frecuentemente de exactitud matemática. La división de las clases, en relación con la división del alma, desaparece para dar lugar a una clasificación todavía tripartita, pero que pone, de un lado, a los ciudadanos con sus esclavos, y de otro, los artesanos con los metecos, a los cuales se reserva todo el comercio. La propiedad no es ya común, sino familiar, inalienable e indivisible; tantos lotes como familias, y el número de éstas se fija en 5,040, porque los 12 primeros números, salvo el 11, dividen exactamente a éste. De los productos de la tierra se atribuye dos partes a los que la cultivan; sólo el resto se dedica al comercio. Ya no hay guerreros sino un ejército nacional. Si los matrimonios y la natalidad están todavía rigurosamente reglamentados, no lo están ya con el mismo espíritu. Lo mismo, en fin, en lo que se refiere a la educación común de la juventud. No obstante, al instituir este Estado agrícola sobre la base de legislaciones retardatarias como la de Licurgo, o prescritas, como el antiguo derecho de Atenas, Platón está lejos de haber renunciado a su antiguo ideal—el que la Iglesia católica debía adaptar luego a sus necesidades—: *la ciudad primera*, es la que no tiene más que un solo cuerpo y una sola alma, el modelo casi eterno, del cual la *ciudad segunda*, la de *Las Leyes*, no puede ser más que una imagen (V, 739 b y sigs.). Su legislación existe a falta de otra mejor; pues, como decía también *El Político*, la ciencia es superior a todas las leyes y a todas las disposiciones (IX, 875 c y sigs.). Precisamente porque tiene fe en este ideal, del cual recuerda todavía algunos rasgos al fin de la obra, Platón se esfuerza para hacerlo introducir en la realidad, y si es preciso, en lo sucesivo se

conformará con intentar de él una *tercera* adaptación (739 c); por esta razón quiere que por medio de exposiciones de motivos las leyes hablen todavía a los hombres el lenguaje del pensamiento. Parece esperar siempre de una autoridad absoluta—aquí la de un tirano adornado de todas las virtudes (IV, 709 d y sigs.), el golpe de Estado necesario para la reforma o para la transición hacia su término. El fracaso y la muerte de Dión le han desengañado: a la monarquía del *Rey* asocia ahora el principio democrático del sorteo, intentando conciliar la libertad con la autoridad. Un equilibrio de los poderes y toda una jerarquía de consejos compensarán, por otra parte, lo que esperaba del *Sabio*, el asistente del *Rey*. Además, por medio de una disciplina rigurosamente regulada, por medio de penalidades terribles que ahogan todo peligro de renovación y toda independencia de pensamiento, espera realizar, bajo la soberanía de la ley, la unidad natural que sigue siendo el objeto final de sus aspiraciones. Por fin, al enlazar tan estrechamente como lo hace la ley con la religión, no sólo satisface su creencia profunda en la universalidad del orden divino, sino que quiere dar a la coacción de la ley un aumento de eficacia, la autoridad propia de una cosa sagrada.

Este largo capítulo está lejos de dar una justa idea de la potencia y de la riqueza del pensamiento de Platón. Es una dicha no haber perdido casi nada de una obra en que se manifiestan con tanta abundancia y esplendor las cualidades ordinarias del genio griego, a la vez atrevido y mesurado, intuitivo y razonador, místico y positivo, artista y geómetra. En verdad, sólo el contacto directo de esta obra puede dar plenamente este sentimiento sin peligro de disecarlo y paralizarlo. Pero, abstracción hecha del arte incomparable que ostenta, el historiador de las ideas

filosóficas halla en ella, además, aclarados, preparados y fijados en su forma para la especulación futura, algunos de los más grandes problemas del pensamiento. La influencia de Platón ha sido inmensa, y menos exterior que la de Aristóteles, porque la forma de sus escritos no se prestaba tanto a la acción de la autoridad literal; las simientes vivas que depositaban en el espíritu de los que las meditaban, han producido, en efecto, según el terreno, frutos muy variados, y pocas doctrinas, tan bien conocidas, han motivado interpretaciones más divergentes. Por otra parte, parece que se ve cruzar en su reflexión todas las tendencias que habían aparecido en la filosofía anterior; el mecanicismo geométrico de la escuela de Abdera, y el dinamismo teleológico abortado de Anaxágoras, el movilismo pluralista de Heráclito y el inmovilismo monista de los eleatas, el formalismo matemático de los pitagóricos y el formalismo conceptualista de Sócrates. Busca siempre el punto de vista superior que le permita dominar los contrarios y armonizarlos, reduciendo las oposiciones facticias. Al mismo tiempo que compone tendencias filosóficas o concepciones de la vida, como el ascetismo intelectualista y la aspiración a la felicidad, esta reflexión, en fin, pone potentemente su marca en las técnicas especiales, científicas o no, y, especialmente, en la retórica y la poesía, en la medicina y en la política. Así se justifican los desenvolvimientos que nos ha parecido merecer el estudio del pensamiento platónico.

Segunda parte.—LA ANTIGUA ACADEMIA

Al morir Platón la irradiación y la prosperidad de la Academia eran ya muy grandes. Hasta tal vez excedía esta acción los dominios especulativos. Varias ciudades, en efecto, según se dice, habían pedido a miembros de

la escuela una reforma de sus leyes, y existían en Tróade pequeños Estados platónicos. En cuanto a la enseñanza, era extraordinariamente variada. Por esta razón tenía Platón a su alrededor todo un colegio de maestros, encargados de las disciplinas especiales. Aristóteles fué uno de éstos y también Filipo de Oponto; Hermodoro, que escribió sobre la doctrina del maestro un libro del cual quedan algunos fragmentos; Hestieo de Perinto; Menedemo de Pirra, etc., y otros, en fin, de los más célebres, de los cuales vamos a hablar ahora.

Eudoxo de Cnido, unos veinte años más joven que Platón, era ya jefe de una escuela en Cízico cuando entró en la Academia; la abandonó. Pero nada prueba que fuera a causa de disentimientos dogmáticos con el maestro. Matemático, estudia la teoría de las proporciones e inventa el célebre método *exhaustivo*, curiosa aplicación de la dicotomía zenoniana, que consiste, sin recurrir a la noción de infinito, en aproximar tanto como se quiera una a otra dos magnitudes desiguales por el «agotamiento» de su diferencia. Pero su sistema astronómico, que tuvo grandísima resonancia y al cual dió una prodigiosa difusión el poema de Arato *Los fenómenos*, aseguró a Eudoxo un renombre todavía mayor. ¿Cómo es posible, decía, tal vez con Platón, *salvar las apariencias*, es decir, explicar las desigualdades observables de los movimientos planetarios, concibiéndolos, no obstante, como circulares, uniformes y concéntricos a la Tierra? Con una ingeniosidad, a la cual no siempre se ha hecho justicia, Eudoxo imagina una hipótesis, en su pensamiento, sin duda, puramente geométrica, que permitía «representarse» los hechos. La Tierra se supone centro de un sistema de ocho esferas homocéntricas, una de las cuales, la que da la revolución diurna del cielo entero, tiene por diámetro el mismo eje del mundo, mientras que las otras siete tienen ejes diferentes. Pero,

como esto no bastaba para representar todos los movimientos observados, construyó del mismo modo tantas esferas suplementarias como fué preciso, dos más, respectivamente, para el Sol y la Luna, tres para cada uno de los otros cinco planetas, de tal modo que todo ocurría como si las esferas envueltas obedecieran al movimiento de las esferas envolventes. 27 esferas le bastaban a Eudoxo para representar los movimientos observados en su tiempo. Hasta Kepler la Astronomía ha vivido de esta hipótesis, complicándola cada vez más.

Heráclides de Heraclea, ordinariamente llamado Heráclides del Ponto, parece haber sido uno de los jefes de la Academia, de la cual, a la muerte de Platón, se convirtió en el escolarca. Geometría, Astronomía, Música, Poética, Retórica, Dialéctica, Etica y Política, Geografía, Historia, leyendas, Demonología, Adivinación, todo lo tocó, al parecer con tanta originalidad y fantasía que deploramos haber perdido esas novelas en que hacía descender sobre la Tierra un habitante de la Luna, y en las que se leía los milagros de Abaris *el Hiperbóreo*, esos diálogos en que hacía conversar a los animales, o a hombres del pueblo con filósofos. Su física, mecanicista como la del *Timeo*, ponía en juego *masas incompuestas* (ἄναρμοι ὄγκοι), consideradas, a diferencia de los atomos, como centros de fuerza. El atomismo teológico de Ecfanto, y aun las teorías de Hicetas de Siracusa sobre la inmovilidad del cielo y la doble rotación de la Tierra, convirtiéndose el Sol en centro del Mundo, no son tal vez (1) más que ideas que Heráclides atribuía a estos personajes pitagóricos de sus *diálogos*. Al menos, según él, Mercurio y Venus, daban vueltas como satélites alrededor del Sol y cada planeta era un mundo que tenía su tierra y su atmósfera, todo en un éter infinito.

(1) Hipótesis de P. TANNERY, *REG*, XII, 305 rechazada por LXVIII, nota del cap. 37, aceptada por XXIII, 281 y sigs.

Los astros continuaban, por lo demás, siendo seres divinos, como el alma misma, aunque fuesen un cuerpo de la naturaleza de la luz y del éter, venido del cielo y especialmente de la Vía láctea.

Después de Platón, los dos jefes de la Academia han sido, en el umbral de su vejez, primero Espeusipo, el sobrino del maestro, luego Jenócrates de Calcedonia (339-8 315-4), el único de los dos cuya doctrina nos es un poco conocida. En uno y otro se revela una tendencia común a poner en primer plano del Platonismo las especulaciones «matemáticas» (1). Pero, mientras Espeusipo hacía del número matemático, como tal y aislado de la magnitud, un número trascendente, Jenócrates, poniendo, como dice Aristóteles (2), las matemáticas en desorden, identificaba el número matemático con el número ideal de Platón, la magnitud geométrica con la magnitud atómica o indivisible, cuyo principio es *la línea insecable*. Era sacrificar radicalmente la cantidad. En cuanto a Espeusipo, intentaba remediar las dificultades de su propia posición con la posibilidad de tomar sobre el Sér puntos de vista diferentes, pero análogos, haciendo de la naturaleza, como dice Aristóteles (3), una *rapsodia de episodios*, de los cuales el saber sistemático debía, no obstante, descubrir las *similitudes*. La jerarquía de estos puntos de vista, la interpretaba, en cambio, como una evolución en el tiempo, o la *cantidad en movimiento*; evolución cuya potencia está en los principios, cuyo agente es el alma del mundo, cuyo término es la perfección del sér: el Bien no es, pues, ya algo que es, sino que deviene y se hace.

Más ortodoxa tal vez, la filosofía de Jenócrates es, no obstante, como la caricatura de la de Platón. La imagen

(1) Ar., *Met.* A 9, 992ª ³²: Las matemáticas se han convertido en la filosofía para la gente actual.—(2) CXX, 281, núm. 263¹.—(3) *Met.*, Δ fin; N 3, 1090ᵇ ¹⁹.

que nos da de ella no retiene, en efecto, su espíritu sutil y matizado; nos da sólo su letra, endurecida y condensada en fórmulas de escuela: tal, la célebre definición según la cual la substancia del alma es *un número que se mueve a sí mismo*. La investigación del orden jerárquico y de los grados intermediarios, tan influyente sobre el pensamiento del viejo maestro, se condensa en su discípulo en un esquematismo artificial en que abundan las divisiones ternarias. Por otra parte, aunque, como hemos visto, haya considerado en el *Timeo* la fabricación del mundo como un artificio, destinado a señalar el orden de las partes en lo que tiene la eternidad del movimiento y del tiempo, es lo indudable que está lleno de mitología.

Al trazar esta escolástica del Platonismo, Jenócrates, durante largo tiempo y hasta el Neoplatonismo, proporcionó a los eruditos una representación que les pareció fiel. Así se explica en parte la influencia considerable que ha ejercido y cuyo sello lleva el antiguo estoicismo. Pero debió también su nombre a la austera elevación de su moral, en la que se reflejaba la gravedad y la nobleza de su carácter.

CAPITULO V

PRIMERA PARTE.—ARISTÓTELES

I.—LA VIDA

Se ha intentado a veces explicar por la raza y la educación la orientación positiva y técnica del genio de Aristóteles, y esa pesadez que contrasta con la libertad y la gracia de Platón. Pero Aristóteles no es un macedonio: Estagira, su ciudad natal, era una antigua colonia jónica de la Calcídica de Tracia, y Calcis, en la isla de Eubea, era el país de su madre. Su padre, Nicómaco, era, en verdad, médico al servicio del rey de Macedonia, Amintas II, el padre de Filipo, y de una familia de médicos. Pero, como le perdió siendo muy joven, la hipótesis de una influencia paternal directa es muy frágil. A los diez y ocho años (366-5) entra en la Academia. Permanece veinte años, colaborando, tal vez para la retórica, en la enseñanza de la escuela; muy adicto a pesar de relatos sospechosos, al maestro, del cual, su elegía a la memoria de su condiscípulo Eudemo de Chipre, contenía un tan hermoso elogio (fr. 623); estimado, se dice, de Platón por su penetración de espíritu y su vasta erudición. A la llegada de Espeusipo, se alejó, en compañía de Jenócrates, para volver cerca de Hermias, que, tirano de Atarnea, buscaba el patronato de la Academia y la amistad de los platónicos de la Tróade (Assos y Escepsis). Este viaje fué tal vez una misión de

la escuela. Tres años más tarde, habiendo sido Hermias entregado a los persas y condenado a muerte, Aristóteles se refugió en Mitilene, donde se casó con su primera mujer, Pithias, pariente del tirano, por la cual sintió, a lo que parece, un profundo afecto. Poco después volvió a Macedonia llamado por el rey Filipo, que le confió la educación de su hijo Alejandro, que tenía entonces trece años (343-2), y cerca del cual permaneció hasta 335-4.

Entonces, vuelto a Atenas, abre una escuela en el Liceo, gimnasio vecino del templo de Apolo Licio. Como todos los demás, este gimnasio debía tener su *paseo* (περίπατος). Así, pues, si la escuela de Aristóteles ha sido llamada *peripatética*, esta designación debe referirse más bien al hecho de que el maestro daba, por lo menos, una parte de su enseñanza, paseando (περιπατῶν). Se dice que los cursos de la tarde se dedicaban a la Retórica y los de la mañana a la Filosofía. A la muerte de Alejandro (323), ante quien, no obstante, Aristóteles se hizo sospechoso después de aparecer su sobrino Calístenes complicado en un complot contra el rey, la prosperidad de la escuela fué comprometida por la reacción antimacedónica. Acusado de impiedad por fútiles motivos, Aristóteles se apresuró a dejar el Liceo en manos de Teofrasto, para refugiarse en Calcis. Pronto murió de una enfermedad del estómago, de la cual estaba atacado hacía mucho tiempo (322). Tenía sólo sesenta y tres años.

II.—Los escritos

Con algunas variantes, en la *Geografía* de Estrabón y en Plutarco (*Sila*) hay una historia de los escritos de Aristóteles. Se dice que, al morir, Teofrasto legó su biblioteca, en la cual se hallaban con los suyos manuscritos de Aristóteles, a su discípulo Neleo, cuyo padre, el platónico

Corisco, amigo de Aristóteles, había sido el jefe del círculo platónico de Escepsis, Tróade. Ahora bien; al morir Neleo, buscando los príncipes atálidas de Pérgamo, por todas partes, libros para su biblioteca, sus herederos, celosos de su tesoro, quisieron ponerlo a salvo y cometieron la imprudencia de esconderlos precipitadamente en un sótano. Así, sin hablar de su desorden, los escritos estaban muy deteriorados, cuando, lo menos cien años más tarde, fueron vendidos a un cierto Apelicón de Teos, capitán a sueldo de Mitrídates, bibliófilo ferviente y, además, comerciante avisado. Se apresuró, en efecto, a hacer sacar copias, es decir, una edición, pero sin conceder a los pasajes alterados los cuidados indispensables. No obstante, habiendo sido robada por Sila y transportada a Roma la librería de Apelicón, durante la primera guerra contra Mitrídates (87-84), fué proseguido el trabajo por el gramático Tirannión, que había sido conducido a Roma por Lúculo en el 66 y que en el 57 estaba en casa de Cicerón como preceptor y bibliotecario. Pero todavía esta vez el resultado fué mediocre, y sólo un poco más tarde el onceno escolarca del Liceo después de Aristóteles, Andrónico de Rodas, dió, por fin, al público sabio una edición correcta, acompañada de *tablas* y de un libro en que explicaba su método.

Esta historia parece, no obstante, no ser, en buena parte, más que una novela o más bien un reclamo de editor, que quiere dar a entender que hasta entonces Aristóteles había permanecido, por decirlo así, desconocido. Es muy probable, en efecto, que Andrónico mismo sea la fuente de la tradición. Pero ¿cómo es posible admitir que no hubiera en la biblioteca del Liceo, a la disposición de los discípulos, copias de Aristóteles, que no las hubiera tampoco en las filiales del Liceo, por ejemplo, en Rodas, en la escuela de Eudemo? Es más; otra tradición hace pen-

sar que la biblioteca de Alejandría no estaba desprovista de ellos, puesto que el consejero de Ptolomeo Filadelfo fué, cuando la fundación, el célebre Demetrio de Falera, en otro tiempo alto protector de la escuela. Lo que la novela puede, no obstante, contener de verdad, es que, fuera de las escuelas y a excepción de los eruditos, el público culto, tanto por falta de curiosidad especulativa como de instrumentos de estudio fácilmente accesibles, había acabado por no conocer apenas directamente de Aristóteles, más que ciertos escritos, aquellos, por ejemplo, cuya elocuencia y estilo elegante elogia Cicerón, es decir, los mismos que ignoramos hoy.

Ahora bien; resulta de las propias declaraciones de Aristóteles que, fuera, claro es, de los escritos que eran simples notas (escritos *hipomnemáticos*) destinados al uso personal, había en las *composiciones* propiamente dichas, dos partes. Una era la de las composiciones *dadas al público*, que son *del dominio común y están en circulación* (ἐκδεδομένοι, ἐν κοινῷ, τὰ ἐγκύκλια); por lo mismo no son *exotéricos* sino en tanto que la forma que les conviene especialmente, aunque no exclusivamente, es más «exterior que demostrativa», más dialéctica que científica (1). El otro comprendía los escritos *filosóficos* (οἱ κατὰ φιλοσοφίαν λόγοι), es decir, científicos, las «lecciones» destinadas a un «auditorio» de alumnos y que se llamaban, por esta razón, *acroamáticos*: así, φυσικὴ ἀκρόασις significa *Lecciones sobre la naturaleza*. Eran los cursos o *trabajos* (μέθοδοι, πραγματεῖαι) de la escuela: cursos redactados, como parecen probarlo las referencias frecuentes de uno al otro y a veces a un curso que todavía no ha sido dado o que corresponde a un momento ulterior del programa de estudios (2), de cuyos

(1) H. Diels, *Ueber die exoterischen Reden d. A.* (Abhdl. d. Berl. Akad., XIX, 1883.—(2) Cf. Bonitz, *Ind., arist.* Ἀριστοτέλης.

cursos debían los alumnos poseer copias para su uso, publicadas, por consiguiente, dentro de su círculo, y, en este sentido preciso, *esotéricas*.

Estos últimos son los únicos que por una singular fortuna han llegado hasta nosotros, y todavía en parte; de modo, que nuestra situación respecto a Aristóteles, es inversa a lo que era respecto a Platón: de éste no conocíamos más que los escritos literarios; de aquél, sólo la enseñanza. Según una buena tradición, su obra completa comprendía 1,000 libros, obras o divisiones de obras. Ahora bien; nosotros poseemos sólo, en suma, 162, de las cuales es todavía preciso descontar las apócrifas. No hallamos, en fin, más que a lo sumo 500 en los tres catálogos que se ha logrado conservar (1). El más completo, en el cual hallamos casi todo el contenido de nuestra colección y que parece ser un residuo de las *tablas* de Andrónico, es el que dos autores árabes del siglo XIII referían a un cierto Ptolomeo, probablemente un peripatético posterior a nuestra era. En cuanto a los otros dos, el de Diógenes Laercio y el de Anónimo de Menaga, parecen provenir, en la parte que les es común, del peripatético Hermipo, y no es imposible que éste, discípulo de Calímaco, haya transcrito el catálogo de la biblioteca de Alejandría. Ahora bien: en esta parte hay apenas de 10 a 15 de nuestros libros y todavía a veces con designaciones confusas y con divisiones distintas de las nuestras. Pero se cree que el segundo ha sacado del *Onomatólogo* de Hesiquio de Mileto dos apéndices, uno de los cuales completa o rectifica la lista que precede, y el otro, mucho más corto, señala apócrifos.

Comparando nuestra colección con estos catálogos vemos, con mucha pena, que las pérdidas se refieren todas a

(1) Publicados por Val. Rose al frente de los *Fragmentos*.

los escritos que precedieron al tiempo en que Aristóteles se convierte en jefe de escuela, los que le han valido su reputación de buen escritor. Pertenecía entonces a la Academia, y no es de extrañar que muchos de ellos fueran diálogos. Pero estos diálogos no se parecían a los de Platón; parece que eran menos libros de conversaciones que exposiciones oratorias en que, después de un prólogo dialogado, uno de los personajes desenvolvía el pensamiento del autor. El platonismo de Aristóteles se revelaba en ellos muy independiente, como se puede juzgar por los fragmentos del más célebre, *Eudemo* (de Chipre) o *Del alma*, una réplica del *Fedón*, o todavía mejor, por los del diálogo *Sobre la Filosofía*, en tres partes. A este mismo período pertenecen, también, sin duda alguna, las exposiciones platónicas de las cuales se ha hablado ya (pág. 282), al menos las que se referían a la enseñanza oral.

Así, pues, nuestro Aristóteles es, ante todo, el de los libros *acroamáticos*. Es cierto que hemos perdido muchos, pero son especialmente libros documentales, de carácter *hipomnemático*, frecuentemente, que eran subestructuras, o tratados técnicos. No obstante, en conjunto, hemos conservado los más importantes. Puesto que son «lecciones» será natural mencionarlas, no ahora, sino con aquellas de que tratan en la enciclopedia del saber. Es, en efecto, una ambición común a las grandes escuelas filosóficas de ese tiempo, enseñar la ciencia total: la Academia y el Liceo son «universidades»: si este hecho se hace sensible sólo en la obra de Aristóteles, su causa no está en una concepción distinta de la función de la escuela filosófica, sino en una orientación diferente de la actividad del escritor. Se debe notar, además, desde ahora, tres puntos importantes. En primer lugar, en su calidad de escolarca, Aristóteles parece haber sólidamente organizado el trabajo de sus colaboradores; así se ve en una inscripción de Delfos

que Calístenes había cooperado en la *Cronología de los vencedores píticos*. Por consiguiente, muchos de los estudios de detalle, de los que leemos con el nombre de Aristóteles, pueden haber sido sólo aprovechados por él. Además, como los *cursos* y *trabajos* de la escuela son bienes comunes, los maestros no tendrían escrúpulo, después de la muerte de Aristóteles, en emplear sus escritos lo mejor posible según las necesidades de la enseñanza, retocándolos, completándolos, juntando lecciones sobre un mismo asunto por medio de trozos de enlace necesarios, juntando incluso a veces a tales colecciones algún escrito de alguno de ellos. Por fin, sin hablar de la tentación, seductora para los editores, de insertar referencias a una parte determinada, anterior o posterior, de la enciclopedia, el carácter sistemático de la obra que poseemos con el nombre de Aristóteles hace dudar de que sea muy útil, como lo era en el caso de Platón, determinar cronológicamente la evolución del pensamiento.

III.—La doctrina

1. El programa de estudios.—Piénsese lo que se quiera del valor propio de la división aristotélica de las ciencias, parece, no obstante, que representa un plan de estudios en tres ciclos, de los cuales, los dos primeros, constituyen la educación liberal del ciudadano, y, el último, la formación del sabio. Las ciencias son, en efecto, o *poéticas*, conocimiento del *arte* según cuyas reglas una obra se *hace* (ποίησις), o *prácticas* cuando consideran en sí misma la *actividad* (πρᾶξις) del agente, independientemente de su resultado exterior; o, en fin, *teoréticas*, si su objeto es el saber por el saber, la investigación puramente *especulativa* de lo verdadero (θεωρία). Estas son las más nobles; son, además, las únicas que Aristóteles se ha dedi-

cado a clasificar metódicamente, yendo de lo más abstracto a lo ontológicamente más real: en primer lugar, las matemáticas, que consideran los números, las figuras y los movimientos, aparte de sus objetos, aunque no sean realmente separados de ellos; la física, que les devuelve la realidad, y, más especialmente, refiere el movimiento a lo que es su principio interno, la naturaleza (*fisis*); por último, la *teología*, cuyo objeto es el Sér en tanto que sér, aparte condiciones que son sólo particulares y contingentes, y el sér más real, separado e inmóvil, o Dios. Se llama también *filosofía primera*, siendo la Física la *filosofía segunda*, y las Matemáticas, también una filosofía; tenemos, pues, toda la especulación en los tres grados de una misma jerarquía (1).

Como vemos la Lógica no tiene sitio en esta clasificación. No es, en efecto, una ciencia, sino un *instrumento* de la ciencia (*organon*), como pronto se dijo en la escuela. El estudio de este instrumento y de sus modos de empleo, no puede constituir, pues, más que una introducción general a la enseñanza. Es indudable que no se proporcionaba a todos los alumnos en la integridad de sus desenvolvimientos. Pero, los que no recibían más que una parte aprendían, por lo menos, en la esfera restringida de su cultura, los diversos medios legítimos o no de producir la verosimilitud, ya en la poesía, ya en la elocuencia; aprendían un arte de esas artes. Este arte, la *dialéctica*, pertenecía, pues, a las ciencias *poéticas*, no a la Lógica. No obstante, como el tratado que le es consagrado forma parte del cuerpo tradicional de los escritos lógicos de Aristóteles, el *Organon*, no hay inconveniente, hecha esta reserva, de juntar sus estudios al de la Lógica.

---

(1) *Metaf.*, E, 1 = K 7; *Física*, II, 2; *Eti. Nic.*, VI, 3-5.

2. *Lógica.*—Las condiciones más generales del pensamiento se estudian en *Las Categorías*, cuyos cinco últimos capítulos, designados ordinariamente con el título de *Postpredicamentos*, son una adición muy antigua de la obra original. *La Hermeneia* trata de la *enunciación del pensamiento* en la proposición (De *interpretatione*); retocado tal vez en algunas partes, es de una autenticidad cierta, salvo en su capítulo 14 y último. El objeto de los *Analíticos* o *resoluciones*, es exponer el método según el cual una proposición dada o un conjunto dado de proposiciones, pueden ser reducidos a sus causas, a los elementos que son su justificación necesaria. Los *Primeros*, tratan del silogismo, los *Segundos*, de la demostración, en dos libros respectivamente. Por fin, totalmente distintos de ese conjunto, los *Tópicos*, cuyo libro IX y último se llama ordinariamente *Refutación de los argumentos sofísticos* (*Sophistarum elenchi*), exponen un método de argumentación simplemente probable. Es muy difícil decir si se deben referir al grupo de escritos lógicos algunos pequeños tratados perdidos, algunos de los cuales se cita en los tratados conservados: *La elección de los contrarios*, *De los opuestos*, *De la negación*, colecciones de *divisiones* o de *definiciones*, etc.

El método de la Ciencia era, para Platón, la Dialéctica. Ambición excesiva, contesta Aristóteles: La Dialéctica no es más que la teoría cuya aplicación política es la Retórica: un método para *descubrir*, sobre un *problema* en discusión, razonamientos cuyas premisas, simples *opiniones*, son solamente *plausibles*, de modo que se responda sin *contradecirse* sí o no a la cuestión debatida. Implica, pues, el diálogo aunque no se exprese en él. Se llama también *tópica*, pues determina y agrupa los *lugares* (τόποι) que constituyen el *elemento común*, donde se encuentran los *razonamientos oratorios* referentes a distintos asuntos. Des-

viada de su fin legítimo, da lugar a la *sofística* y a *la erística*; los razonamientos capciosos o *sofismas* de ésta serán minuciosamente clasificados y puestos en evidencia sus artificios. Pero, por otra parte, su uso normal lleva consigo una triple función. Es una *gimnasia* del espíritu. Es una *encuesta* o una *prueba* que aun el incompetente puede hacer sufrir al que pretende poseer la ciencia: réplica manifiesta del *examen* socrático. Por fin, a falta de un conocimiento científico del objeto, sirve para descubrir, todavía por una prueba, cuyo objeto, empero, estará esta vez en las opiniones comunes o profesadas por los doctos, los *primeros principios* de la ciencia que trata *filosóficamente*, o científicamente, de este objeto. Una ciencia, en efecto, no puede probar directamente sus propios principios. El único medio de abrirle y desembarazarle la vía es, pues, una *refutación* de las probabilidades ilusorias. Así, la recolección y examen previo de los conflictos equilibrados de concepciones más o menos razonadas, de donde resulta una *dificultad* o *problema* (ἀπορία), preparan el espíritu para percibir intuitivamente los principios de una ciencia verdadera del objeto en cuestión (1).

Por el empleo de este procedimiento dialéctico en la base del edificio de las ciencias (así en el libro I de la *Física* o del *Tratado del alma*, en los libros A, B (I, III) de la *Metafísica*), Aristóteles ha sido el iniciador de la historia de la Filosofía. Se había preparado por muchos pequeños estudios particulares que mencionan nuestros catálogos, sobre los pitagóricos, sobre Alcmeón, sobre Jenófanes, Parménides, Meliso, Gorgias (de los cuales el apócrifo *De Melisso, Xenophane et Gorgia* puede haber guardado algo), sobre Demócrito, sobre Espeusipo y Jenócrates, sin hablar de los libros sobre Platón, o de los extractos de *La*

(1) *Top.*, I, in.; 2 4, 101b 34; VI, 6, 145b 17. *Ret.* II, 26, 1403a 18.

República, del *Timeo* y de *Las Leyes*. Su preciosa doxografía, por lo demás sistemática y no propiamente histórica, está, no obstante, muy visiblemente orientada hacia el establecimiento de su propia doctrina, para no ser, a veces, una exposición tendenciosa de las de sus predecesores, ya que las refiera así, ya que por un inconsciente prejuicio, las disminuya o aun las disfrace.

Pero el objeto del saber no es la *probabilidad* de la opinión, sino lo verdadero. Se funda, pues, en la demostración (ἀπόδειξις) y es la fuente de una *convicción que no se deja desviar de su certeza por argumentos* de simple verosimilitud. Ahora bien, la teoría de la demostración es el fin de la *Analítica*. Si fija a la Retórica y a la Dialéctica los límites de su dominio, es justamente porque analiza las condiciones de un conocimiento demostrativo. El objeto propio de la Lógica es, pues, estudiar los factores de la demostración: términos, proposiciones y silogismos.

Los *términos* (ὅροι) son elementos, predicado (κατηγορούμενον) y sujeto (ὑποκείμενον), a los cuales se reduce la proposición por la disolución de su *enlace*: es, pues, lo que es pensado y enunciado *fuera de un enlace* (ἄνευ συμπλοκῆς). Además, no son sino palabras; pues el lenguaje tiene algo de convencional y exterior al pensamiento y al lado de los *sinónimos*, admite *homónimos*, palabras idénticas para nociones distintas. Ahora bien; estos *objetos aislados del pensamiento* (νοήματα) pueden ser considerados desde varios puntos de vista, llamados por Aristóteles *categorías*. En el primer sentido, es lo que puede de algún modo ser *denunciado* del sujeto (κατηγορεῖ, acusar), o el acto de esta «imputación» o la significación que resulta de ella. En un sentido más restringido las *categorías* se convierten en todo lo que se puede *decir* del sér, las *figuras* de la atribución, todos *los géneros* posibles, primeros e irreductibles, del sér; lo que, según Boecio, se

ha llamado los *predicamentos*. Sin intentar deducirlos, Aristóteles forma empíricamente su lista por un método de análisis gramatical. Hay, en la lista más completa, 10 sentidos posibles de atribución: *substancia* o *esencia*, hombre, caballo; *cantidad*, largo de dos codos; *cualidad*, blanco, gramático; *relativo*, doble, mitad, mayor; el *alguna parte*, en el suelo, en el Liceo; el *cuándo*, ayer, antaño; la *actitud*, echado, sentado; la *posesión*, que tiene su calzado, su armadura; la *acción* y la *pasión*, cortar, ser cortado. Cada una de estas denominaciones tiene su sentido en sí misma y, por lo tanto, puesto que están fuera de toda trabazón, aparte toda afirmación, sin llevar consigo lo verdadero ni lo falso. Así, las *categorías* son los distintos géneros de *ideas simples*, inmediatas y primeras, los cuadros, no sólo del pensamiento, sino de lo real (1).

Representan, en efecto, todas las formas posibles de la atribución con referencia a un sujeto real. Este sujeto real se llama substancia, o, también, esencia. Pero, mientras la esencia no es más que substancia *segunda*, la substancia, como existencia individual y concreta, es *primera*. Esta no puede ser más que sujeto, jamás atributo, salvo por una inversión anormal; aquélla, normalmente es atributo: *esta cosa* (τόδε τι), objeto de mi intuición presente, es *tal cosa* (τοῖόν τι, ποιόν τι), pertenece a una determinada especie y a un determinado género. Especies y géneros son, pues, substancias segundas, que «califican», pero en su esencia, a la substancia primera. Por lo demás, la esencia puede ser imaginaria como el cabrón-ciervo, sin ser falsa; lo es solamente, cuando queremos ponerla en relación, como atributo, con un sujeto real (2). El concepto de una cualificación, en fin, sea cual fuere, no es simple

(1) Cf. sobre todo *Cat.*, 1, 2 *in.*, 1; *Herm.*, 1 *in.* y 2 *in*; *An. pr.*, I, 1, 24b 16.—(2) Waitz, *Org.*, I, 288 y Bonitz, *Ind. ar.*, 495b 40 y sigs.

absolutamente más que si lo consideramos como un género último, o una categoría en sentido estricto. Pero, el concepto de una determinada esencia, de una cierta cualidad o cantidad, etc., puede convertirse en objeto de análisis. Así substituye al concepto, cuadro real pero vacío, el concepto, contenido de este cuadro.

Analizar el contenido de un *término*, considerado como compuesto y «determinado», tal es el objeto de la *definición* (ὁρισμός). La definición de un concepto imaginario es una simple definición de noción o de *palabra*. Pero la definición instructiva debe informarnos a la vez sobre la naturaleza del concepto de la cosa y sobre su realidad. Así aparecen dos elementos muy importantes en la realidad del concepto: el uno, relativamente indeterminado, el *género*, aquello de que puede estar hecha esta realidad, o su *materia* (ὕλη), materia lógica o *inteligible*, lo que la esencia *es* en general y en su fondo (τὸ τί ἐστι); el otro, que introduce en el primero una demarcación, *la diferencia especificadora* (διαφορὰ εἰδοποιός) determinación, propiedad o *forma* (εἶδος), *lo que ha sido dado a cada cosa de ser* (τὸ τί ἦν εἶναι ἑκάστῳ). No obstante, implicando la diferencia el género cuya diferencia es, solo este segundo elemento es el conjunto jerárquico de los caracteres, lo que los escolásticos llamaron la «quididad», y, a este título, es verdaderamente el *concepto*, el λόγος, de la cosa. Pero, así como esta es, de hecho, una realidad natural concreta o *por composición*, el concepto y sus elementos son *por abstracción*, de modo que, lo que no es *separado* es considerado *como* separado—tal el caso de las nociones matemáticas. Esta manera, abstracta o formal, de descomponer la realidad para definirla, en lo que tiene de inteligible—sea materia o forma—concuerda plenamente con el punto de vista de la *Analítica* (1).

(1) Cf. obras citadas, II, 399-401, 346 y sigs., y 787ª 12, 19.

Lo separable o separado así por abstracción—no realmente— es *anterior lógicamente*, pero no *cronólogicamente*, ni *en la naturaleza de las cosas*. Es lo *universal* (τὸ καθόλου), y el error de Platón es haber confundido, respecto a ello, la primera con la segunda clase de anterioridad. Es, además, preciso distinguir varias clases de universal. De una parte, no debe confundirse la universalidad *del género* con la de la *analogía*, que resulta de una simple semejanza de relación; la unidad «hombre», por ejemplo, con la que reúne bajo la idea del restablecimiento de la salud todas las diferentes cosas que se llaman indistintamente «medicinales». Por otra parte, hay lo universal que es solamente el atributo colectivo de *la totalidad* de los individuos enumerados en una clase; y el que pertenece, además, *por sí* (καθ' αὑτό), o necesariamente, a un individuo cualquiera—aun actualmente desconocido—de esta clase. Ahora bien; sólo este último universal conviene al concepto; él es el que da lugar a las determinaciones del género y—añadiéndole la diferencia—de la especie. Precisa, no obstante, todavía esta condicción: que no sea una de esas propiedades, esenciales, sin duda, pero que sólo el razonamiento puede demostrar que *sobreviene* a la esencia (συμβεβηκός, o πάθος καθ' αὑτό), como para el triángulo, la igualdad de la suma de los ángulos a dos rectos. En cuanto al *accidente* en el sentido estricto (συμβεβηκός) y en el *propio* (τὸ ἴδιον), con mayor razón estos universales son excluídos de la constitución del concepto: no pertenece necesariamente a la esencia del hombre ser blanco ni ser gramático, aunque este último atributo no convenga, sin embargo, más que a un hombre. Así, Aristóteles atiende más a la necesidad de la esencia que a su generalidad, y desde este punto de vista por lo menos, a su «comprehensión» mejor que a su «extensión». He ahí por qué las nociones más generales, como lo Uno o el Sér de Platón, no son, a sus ojos, *categorías*:

vacíos de todo contenido, atributos posibles de toda noción, no son *géneros* de la atribución, ni, por consiguiente, *géneros del sér*. Ahora bien: el fin de la *Analítica*, es, al contrario, lo que tiene un contenido necesario y realmente —si no lógicamente—indisoluble, o el concepto, y también lo que, teniendo todavía un contenido, es, no obstante, absolutamente simple o las *categorías* (1).

Con las diversas clases de *oposiciones* que pueden presentarse entre los términos, se pasa, naturalmente, del punto de vista abstracto de su aislamiento a la consideración de su solidaridad. Aparece aquí la distinción de lo verdadero y lo falso: la relación de la lógica con la ontología se estrecha todavía más.

Los *opuestos* (ἀντικείμενα) que lo son de un modo más manifiesto son los *contrarios* (ἐναντία), los *términos más opuestos en un mismo género*: así, para tomar los ejemplos que nos ofrece la experiencia, alto y bajo en la posición, punto de partida y de llegada en el movimiento, pesado y ligero en la gravedad, caliente y frío en la temperatura, blanco y negro en el color, etc. Entre estos extremos puede haber, sin embargo, términos medios, así como tibio o gris. Verdad que algunos contrarios no los admiten: un número, por ejemplo, es siempre par o impar. Pero, aun en el caso en que existan intermediarios, ocurre que necesariamente uno de los extremos sea inherente a algún sujeto determinado: el fuego y la nieve son siempre, el uno, caliente, blanca, la otra. Por lo demás, las cosas mismas, sus acciones y sus privaciones, dan lugar a contrariedades derivadas, por el hecho de que hay contrariedad entre sus acciones y sus privaciones. Subsis-

(1) *An. post.*, 1, 4, 73ª ²⁶ y sigs.; *Metaf.*, Δ 30 *s. fin.*; *Top.*, 1, 5, 102ᵇ ⁴ y sigs., ³ ¹³ y sigs.

tiendo, en fin, la contrariedad, en cualquier sentido que se opere el cambio, es una oposición reversible (1).

Otra oposición, muy próxima en muchos respectos, es la de la *privación* con la *posesión*: un sujeto determinado *posee* una determinada *manera de ser* (ἕξις, en latín *habitus*; de donde, en castellano, *hábito* en este sentido técnico), o está *privado* (στέρησις) de ella. O pertenece esta manera de ser al género mismo, como la vista al animal, y la privación alcanza a una especie particular, por ejemplo, el topo; o es, más precisamente, el individuo quien está privado de una manera de ser natural a su especie, en el tiempo y en las condiciones en que naturalmente debiera poseerla: la ceguera se opone en este sentido a la vista (2). Es todavía, a lo que parece, la misma contrariedad, pero considerada en determinado objeto y con relación a determinadas condiciones.

A medida que la tendencia lógica conduce a Aristóteles hacia formas más generales de la oposición privación-posesión, vemos a esta aproximarse a una cierta especie de contrariedad, cuya especificidad entre todas las oposiciones tuvo el mérito de reconocer. La *contradicción* (ἀντίφασις) es, en efecto, según él, esta limitación de la contrariedad que, como había visto ya Platón (*Rep.*, IV, 436 b-437 a), *excluye* totalmente uno de los dos opuestos de un *mismo* sujeto—individuo o género—por lo menos *en la misma relación y simultáneamente*. Este es el más fundamental de todos los principios y el principio de todos los juicios más generales. Funda, en efecto, el discurso lógico, oponiendo radicalmente lo verdadero a lo falso y la afirmación a la negación, y esto, especialmente, porque rechaza esos *medios* que

(1) *Cat.*, 6, 6ª 17; 10, 11ᵇ 33 y sigs. *Metaf.*, I 4 *in*; Δ 10, hasta 1018ª 35.—(2) *Cat.*, 10, 12ª 26 13ª 37; Δ 22 princ.

la experiencia obligaba tal vez a admitir entre los contrarios (1).

Viene, en fin, la oposición de los *relativos* (τὰ πρός τι): cada uno de los dos términos está *en relación* con el otro, y con toda su naturaleza en esta misma correlación. O envuelven su correlativo: el doble, la mitad, o la inversa; tal actitud determinada, la actividad correspondiente, y recíprocamente; o, no siendo la correlación reversible, uno de los términos depende del otro, pero no inversamente; así las relaciones de lo *anterior* y de lo *posterior*. En ambos casos, los términos de la oposición están indisolublemente enlazados (2).

¿Pero no lo estaban ya en el caso de la contrariedad? Es lo que dice la célebre fórmula: *La ciencia de los contrarios es una y la misma*. En el fondo, la serie jerárquica de las oposiciones señala un progreso de la oposición de relación hacia determinaciones cada vez más negativas. Por muy abstracta y simplificada que sea la última, la contradicción no excluye, no obstante, todavía—es importante notarlo—toda consideración de lo real. Desde el momento en que no nos referimos, ni a lo necesario eterno, ni a lo real actual y dado, sino a lo *futuro contingente*, que no es lo uno ni lo otro, se extingue la función determinante del principio de contradicción; solo «indeterminadamente» es verdadero o falso que *mañana habrá batalla naval* (3). *A fortiori* ocurre así con las oposiciones menos abstractas. Así, por ejemplo, pasando de la tabla de las *categorías, donde* las habíamos hallado ya, a la tabla de oposiciones, la *relación* y la *posesión* conciernen en lo sucesivo a lo verdadero y a lo falso, es decir, a la expresión misma de lo real y de lo no-real (4). De otro modo: ¿por qué oposi-

(1) *Metaf.*, I, 3, 1005^{b} ^{19} hasta el fin; 4, 1007^{b} ^{18}; 6, 1011^{b} ^{16}; I, 4, 1055^{b} ^{7}; 5, 1056^{a} ^{30}; 7, 1057^{a} ^{34}. *Herm.*, 2, 16^{a} ^{30}.—(2) *Cat.*, 7 y *Metaf.*, Δ 15.—(3) *Herm.* 9.—(4) *Ibid.*, 10^{a} ^{33} y *Metaf.*, Γ 7, 1011^{b} ^{25}.

ciones formales y lógicas de proposiciones, distintas de las contradictorias, permitirían, dentro de ciertos límites, reconocer inmediatamente y *a priori* lo verdadero y lo falso? No obstante, Aristóteles, erige el cuadro lógico de las oposiciones partiendo de la experiencia y, por consiguiente, lo corrige, en perjuicio del rigor abstracto, para adaptar sus distinciones a las exigencias de la realidad.

Ahora bien: si la oposición, bajo todas sus formas, introduce así fatalmente la consideración de lo verdadero y de lo falso, nos coloca, no sólo ante la solidaridad de los términos, como decíamos hace un momento, sino ante un enlace. Esta reside en la *atribución de un predicado o un sujeto* en un juicio, *subsunción* (ὑπόληψις) o *proposición* (πρότασις). Solamente en esta trabazón, ya afirmativa, ya negativa (κατάφασις, ἀπόφασις), se oponen el error y la verdad. Al contrario, en relación con las nociones simples o tratadas como tales, y, por consiguiente, aisladas, o no hay lugar para el error, como en la intelección inmediata de la esencia, o en la sensación inmediata por un determinado sentido de la cualidad que es su objeto propio y específico; o no hay lugar para la verdad, como en el caso de las nociones imaginarias (1). No hay, pues, verdad ni falsedad si no hay afirmación y negación. Pues bien; esto es lo que constituye propiamente el pensamiento y el discurso: Aristóteles no es menos severo que Platón para los filósofos que condenan la atribución. Pero si bien la oposición de contradicción permite—salvo referencia al porvenir indeterminado—discriminar radicalmente y sin medio posible, el pensamiento verdadero y el pensamiento falso, no ocurre así en todos los casos.

Es, pues, útil saber en cuáles las operaciones sobre las proposiciones (*oposición y conversión*) dan lugar a un *cálcu-*

(1) *Herm.*, 1 *fin. De an.*, III, 6 430ᵇ ²⁷; II, 6, 418ᵃ ¹¹ *Metaf.*, II 10, 1052ᵃ ².

lo lógico (συλλογισμός) legítimo (1). Pero estas reglas, si bien se verifican, no se justifican. Sobre tal base no podríamos edificar la ciencia: *saber absolutamente* (ἁπλῶς) *es, en efecto, conocer en virtud de alguna causa,* o razón, *que una cosa es lo que es y no puede ser distinta de lo que es* (2).

La explicación científica es, pues, una explicación necesaria. Por consiguiente, y en virtud de una relación ya señalada, es conocimiento de lo universal y de lo que es siempre del mismo modo, trátese de atributos necesarios inmediatos, o derivados (3). Por otra parte, puesto que explica universalmente, no es, por lo menos en sí misma, intuitiva. Lo que aprehende, en efecto, una intuición, es una individualidad, ya concreta, si es sensible (así este círculo de oro que veo aquí), ya abstracta, si es intelectual (así este círculo geométrico). Pero, ni la una ni la otra son, como tales, objetos de explicación, ni aun de definición (4). Es, no obstante, evidentemente verdad que la ciencia, para elevarse a lo que es *más cognoscible absolutamente* y *por naturaleza,* o *más inteligible,* debe partir de un conocimiento intuitivo. ¿Cómo demostraría, en efecto, cada ciencia, sus *principios* (ἀρχαί) propios o comunes con las demás? De demostración en demostración remontaríamos hasta el infinito y nada sería jamás demostrado. Es *necesario,* pues, *detenerse en el análisis* (ἀνάγκη στῆναι). Pero, para la ciencia, el término de esta regresión no podría hallarse en las intuiciones contingentes: ni en esta sagacidad natural que una larga experiencia o aptitudes privilegiadas dan a algunos hombres; ni en las sensaciones, aunque sean *lo más cognoscible en relación a nosotros* y aunque, percibiendo lo individual concreto como tal o cual, percibamos al mismo tiempo la universalidad de la especie, el hom-

(1) Bz *Index* 712b 4 y sigs.—(2) *An. post.*, I, 2 *in.*—(3) Bz *Ind.*, 279a 23, 47.—(4) *An. post.*, I, 31 *in Metaf.*, Z 10, 1036a 8; 15, 1039b 28.

bre, por ejemplo, en Calias. La ciencia halla sus principios y sus puntos de partida en *proposiciones inmediatas*, que se imponen con algún título: objetos *singulares* de una intuición *última*, pero que no tiene nada de individual ni de contingente (1). Así el aritmético empezará por enunciar aquello en que se ocupa—la unidad—y por definirlo (*posición*); afirmará luego que existen, en efecto, unidades (*suposición*). Enunciará *axiomas* (τὰ κοινὰ ἀξιώματα), juicios que todo espíritu humano posee, por lo menos, implícitamente. *Postulará* de su discípulo la aceptación de ciertos principios que no puede demostrar, pero que constituyen, para su ciencia, principios propios (2).

No obstante, siendo, como son, abstractos y lógicos y sin relación fácilmente aprehensible con la experiencia, estos principios no demostrados no pueden bastar para la demostración: pedirá, pues, a la misma experiencia otros datos inmediatos. La *inducción* (ἐπαγωγή) es la que los recoge, separando lo universal de lo *particular*. No hay, en efecto, ciencia de lo *singular* (κατὰ ἕκαστον); ahora bien: el objeto de la sensación, de donde parte la inducción, es singular. Pero en la sensación, como hemos visto, hay implícito lo universal. La inducción es, pues, para las demostraciones de la ciencia, una fuente de sus premisas universales; incluso tal vez su fuente última, si, como dice Aristóteles, la desaparición de un orden de sensaciones, con las inducciones correspondientes, debe llevar consigo la desaparición de una ciencia. Consistiendo, de otra parte, en descubrir lo que hay de común en los ejemplos que ha recogido, difiere muy poco en sí misma de lo que es la inducción socrática en los primeros diálogos de Platón: ¿no es, en efecto, uno de los más importantes efectos de la dialéctica

(1) Bz *Ind.*, 159ª ³³. *Et. Nic.*, VI, 6; 12, 1143ᵇ ⁵, ¹¹. *An. post.*, II, 19, 100ª ¹⁷, 99ᵇ ²¹; I, 3. *Fis.*, VIII, 5, 256ª ³³.—(2) *An. post.*, I, 2, 72ª ¹⁴ a ²⁴; 10.

destacar los principios propios del saber? Sin embargo, es inexacto que la inducción aristotélica exija, como se repite según el mismo Aristóteles, la *recolección total de las cosas singulares* que constituyen la extensión de una clase. Es, más bien, una condensación de la experiencia, análoga a la que se opera cuando maquinalmente se agrupan sensaciones alrededor de una más intensa, preparando así el advenimiento de una noción. Pero es una condensación reflexiva y sabia, que enuncia explícitamente, a la vez, las observaciones que sirvieron para formarla y las características del hecho que, al verificarse en los casos observados, pueden suponerse, por esta razón, inherentes a toda una clase (1).

De este modo, la inducción parece muy próxima al procedimiento a que conduce el esfuerzo de la dialéctica platónica: el método de *división*. Aristóteles criticó severamente éste: se funda, dice, en una serie de *postulados* (2). Bien mirado, no obstante, su inducción no nos da tampoco la razón de la relación que establece; no es científica, puesto que no es *demostrativa*. La teoría de la demostración pretende ser, al contrario—como Aristóteles se complace en mostrarlo también para otros problemas—, un retorno al pensamiento socrático, pues Sócrates había visto bien que la esencia es el principio de la demostración. Esta es, en efecto, el *silogismo* (el cálculo lógico) que *expone la causa* o la razón de la atribución de una cualidad determinada a determinado sujeto, el *medio* (τὸ μέσον) que enlaza estos dos extremos; pues *el medio es causa*. Si las premisas de este cálculo son necesarias, necesariamente el resultado lo es también. Tal operación realiza, pues, lo

---

(1) *An. pr.*, II, 23. *Top.*, I, 12 *fin.*; VIII, 2 *princ.* *An. post.*, I, 18; II, 7, 92ª 37 y sigs.; 19. Bz *Ind.*, 164ª 13 a 19.—(2) Todo el principio de *An. pr.*, I, 31 y de *An. post.*, II, 5.

que no había podido hacer la división—este *silogismo impotente*—y lo que había sido tan sólo preparado por el *silogismo inductivo*. Además, su técnica racional simboliza fielmente para Aristóteles el arte racional que es, a sus ojos, la Naturaleza; de tal modo que, donde falte este simbolismo racional, no habrá ciencia de la Naturaleza. Supongamos, en efecto, que, colocados encima de la Luna, «veamos» la Tierra interponerse entre ella y el Sol, la causa del eclipse de Luna. Tal comprobación carece, para Aristóteles, de valor científico; pues el conocimiento del *porqué* (διότι) no es más que un conocimiento del *hecho* (ὅτι), al cual le falta la universalidad. No hay causalidad verdadera más que en la *quididad*: *el hombre engendra al hombre*, y si Peleo es causa de Aquiles, lo es en tanto que posee la *forma* del hombre (1).

Esta concepción totalmente lógica que se formó Aristóteles de la Ciencia, tan seductora en su aparente rigor, ha entorpecido gravemente el porvenir de las ciencias de la Naturaleza. No es, pues, inútil fijar su importancia en el conjunto de que forma parte. Por lo pronto, como lo confiesa el mismo Aristóteles (2), la demostración ensaya siempre una proposición muy general, con la esperanza de descubrir en ella la proposición particular de que se trata. En otras palabras: como la división platónica, parte de un postulado. Además, no hace con esto otra cosa que ensayar como *medio* o causa, por una vuelta artificial del silogismo inductivo, la propiedad que la conclusión de éste había puesto antes (3). Contraprueba singularmente ilusoria, pues si hay error en la inducción, no será este cambio del modo de exposición el que lo descubra. Este pre-

(1) *Cf.* p. 213. 1. *An. post.*, I, 24, 85b 23; 31, 87b 39 y sigs.; II, 2, 90ab, 24 y sigs.; *An. pr.* I, 4, 25b 5; *Metaf.*, Z, 6, 1031b 6 y sigs.; Δ, 3, *s. fin.*; 5, 1071a 17 a 24.—(2) *Top.*, VIII, 13, 163a 1 y sigs.—(3) CXXXIII, 256 y sigs.

tendido saber infalible se limita a articular en lo abstracto el orden natural que se ha separado precedentemente, como se ha podido, de la realidad empírica.

Aristóteles, es preciso reconocerlo, no dejó de sentir hasta qué punto el ideal de inteligibilidad total de la *Analítica* estaba refrenado por condiciones extrañas a la pura lógica. Después de haber detenido, como hemos visto, la demostración ante un saber inmediato y no demostrado, le prohibe—lo cual es todavía más característico—, el *paso de un género al otro*, la aplicación, por ejemplo, a la Geometría de los principios de la Aritmética (1). Además, la forma y las conclusiones de los silogismos dependen de la *modalidad* de sus premisas (2), es decir, de determinaciones reales: la relación del atributo al sujeto puede ser, en efecto, ya de *simple existencia* ya de *posibilidad contingente*, o, al contrario, de *necesidad* de existencia. Hay todavía otras nociones cuyo carácter empírico es aún más acusado y que parece difícil integrar, como quiere Aristóteles, en la ciencia demostrativa al lado de la necesidad fundada sobre la esencia; así, por ejemplo, la noción, opuesta a la contingencia del puro accidente, de lo que ocurre *con más frecuencia* (3). Los diversos tipos de silogismo representan, en fin, otros tantos esfuerzos para acomodar las ambiciones de la teoría a las necesidades de la reflexión sobre lo real concreto. Imposible es, por ejemplo, razonar *a priori* de la causa al efecto siempre que se trata de un devenir real: ¿quién me prueba, en efecto, que la causa deba terminar en su efecto, que un conjunto de piedras, reunidas como para fundamentos, tendrán por resultado una casa? En cambio, del efecto—la casa, dada en la experiencia o *supuesta*—puedo, fundándome en la

(1) *An. post.*, I, 7 *in.*—(2) Sobre los silogismes modales, CXXXIII, cap. XII.—(3) *An. post.*, I, 30; II, 12, 96ª ⁸ y sigs.

necesidad que deriva de esta suposición (ἀνάγκη ἐξ ὑποθέσεως) sentar la conclusión de la existencia necesaria de la causa. Así se razona en el *entimema*, o reflexión sobre los *signos* de una acción causal ya experimentada (1).

En resumen, Aristóteles esperó demasiado de la demostración, como si la forma lógica de las matemáticas pudiera satisfacer íntegramente todas las necesidades de la Ciencia. Por otra parte, al ligar, como lo hizo, la demostración a la consideración de la cualidad y de la esencia formal, entorpeció por largo tiempo el esfuerzo anterior de los matemáticos—en los pitagóricos y en Platón—para conferir a la experiencia el grado de inteligibilidad que tolera.

3. *Ciencias poéticas.*—Si del método general del saber pasamos a su contenido, tal como lo determinaba el programa enciclopédico de la escuela, las disciplinas poéticas son, como hemos visto, las más elementales.

Les corresponde en la obra de Aristóteles: la *Poética*, cuyo segundo libro se perdió; la *Retórica*, que en su tercero y último libro, no es tal vez más que una compilación de las lecciones de Aristóteles; los *Tópicos*, en fin, cuyo papel ha sido definido y sobre los cuales no es preciso volver. Todas estas obras iban acompañadas de estudios conexos, que se han perdido; unos históricos, destinados otros a ilustrar la teoría. Los discípulos estudiaban, además, tal vez, libros que había compuesto bajo la dirección del maestro su amigo Teodecto, cuya experiencia era grande en todas estas materias; libros mencionados en nuestra *Retórica* (III, 9, *s. fin.*). La *Retórica a Alejandro*, que figura en nuestra colección, es inauténtica y se la atribuye sin razón a un célebre retórico de ese tiempo, Anaxímenes de Lampsaco.

(1) Cf. I. Bonix, *Arch. f. Gesch. d. Philos.* XXIII, (1909), 13-21, 27 y sigs.

No es oportuno detenerse en estas disciplinas técnicas. Lo que de ellas interesa a la historia de las ideas filosóficas lo hallaremos en la moral o en la psicología.

4. *Ciencias prácticas.*—Para Aristóteles, a pesar de tantos signos precursores de un nuevo estado de cosas, la estrecha dependencia del individuo respecto a la Ciudad sigue siendo un dogma fundamental: es la base de su concepción general de la actividad humana. El hombre, dice, no es ni un dios que se baste a sí mismo, ni una bestia salvaje rebelde a la sociabilidad, sino un sér hecho por naturaleza para la vida política (ζῷον πολιτικόν). La ciudad es, por otra parte, primera, no en el tiempo, sino absolutamente en relación a la familia y al individuo. Desde este momento, el fin o el bien del hombre no puede ser conocido y prácticamente asegurado, ni por la *economía* (οἶκος, el organismo doméstico), ni por la *ética*, sino solamente por la ciencia que considera el hombre en el término específico de su naturaleza y en la perfección verdaderamente humana; a saber: *la política*. La ética, pues, intentará determinar, desde un punto de vista muy abstracto y sin realidad, en su esencia y en sus condiciones el bien del hombre, aparte de su grupo doméstico y social. Es evidente, como veremos, que esta abstracción puede llevarnos muy lejos. No obstante, el lugar de la «moral», salvo la exactitud, es aquí análogo al de las matemáticas en el orden teorético, y la política es la ciencia *arquitectónica* de la cual depende cualquier otra ciencia práctica, sea cual fuere (1).

A) *La ética.*—Nuestra colección no contiene más que una sola obra auténtica sobre esta materia, la que se de-

(1) *Et. Nic.*, I, 1, 1094ª 24b 27; 13, 1102ª 18 a 20. *Pol.*, I, 1 *in*; 2, 1253ª 27, etc.

nomina, sin duda muy impropiamente, *Etica a Nicómaco*, como si la obra hubiera sido dedicada por Aristóteles a su hijo. Pues bien, nada más improbable; pues éste era sólo un niño a la muerte de su padre y, por otra parte, parece que es uno de los escritos más antiguos del escolarca del Liceo. El título griego se traduciría más fielmente *Etica nicomaquea*. Algunas huellas de arreglo literario, la repetición independiente en el libro X y último del problema del placer, hacen pensar, en efecto, que Nicómaco es su editor. La *Etica eudemiana*—y no *a Eudemo*—en siete libros, exposición rigurosa y precisa, a veces original, de la doctrina de la obra precedente de la cual es un excelente comentario, es obra de Eudemo de Rodas. Los libros IV-VI son, no obstante, idénticos a los V-VII de la obra *Etica*, háyaselos apropiado sin más Eudemo, como un bien de la escuela, hayan sido transportados del segundo al primero para reemplazar libros perdidos. La *Gran Moral*, en fin, es un resumen de escuela, de fecha incierta. Hay todavía en nuestra colección un tratado apócrifo, *De las virtudes y de los vicios*, obra ecléctica que no tiene ni aun el mérito de la fidelidad.

Las nociones objeto de la ética son inciertas y confusas: no puede esperarse el descubrimiento del porqué y es preciso acudir al espíritu de finura, al golpe de vista de los ancianos, a la experiencia moral consuetudinaria de las conciencias sanas (ἐπιεικεῖς), a la inducción, en fin, fundada tanto en las opiniones comunes como en las de los doctos. Pues bien; tal método de discusión crítica (ἀπορία) no supera la verosimilitud: es esencialmente dialéctico (1).

El fin a que tiende la actividad práctica del hombre es un bien último, deseable por sí mismo y *que se baste a sí mismo*, un soberano bien, no trascendente como la idea

(1) *Et. Nic.*, I, 1, 1094b 19 y sigs.; 7, 1098a 26 y sigs.; VI, 12 *s. fin.*

platónica del Bien y sin relación con la acción, sino al contrario, *realizable* por el hombre *en la acción* (πρακτόν). Su nombre es, unánimemente, *felicidad* (εὐδαιμονία), lo cual significa a la vez, vivir bien y obrar bien: un bien que si no comprendiera todos los bienes no sería el mayor bien concebido (1). En cuanto a saber en qué consiste, en los placeres, en los honores, en la vida especulativa, sobre esto no hay acuerdo entre los hombres, ni aun en la conciencia de cada cual. Podemos decir, no obstante, que hay una *obra propia del hombre*, como de determinado artista o de determinado órgano, pero que está toda en esta misma actividad, en su *acto* o realidad (ἐνέργεια, πρᾶξις) independientemente de un fin exterior, que no pertenece, en fin, a la vida nutritiva—la del viviente en general—ni a la vida sensitiva—la del animal en general—sino a la vida que lleva consigo *el pensamiento* (λόγος). Es, pues, la *actualización* de las potencias del alma del hombre, según la más completa *excelencia* (ἀρετή) de que sea capaz esta actualización, la cual no podría ser, por otra parte, inestable, ni efímera; *pues una golondrina, o un solo día, no hacen primavera*. Contra Platón (*Filebo*, 11 d), en fin, contra Espeusipo y Jenócrates, diremos que la felicidad, tal como acabamos de definirla, no puede nacer más que del *uso* (χρῆσις) y que no es simplemente una *posesión* y una *manera de ser* (ἕξις, κτῆσις): ¿ser dichoso sin saberlo como Endimión, en un sueño de muerte, o Príamo, en el seno de los peores infortunios, es todavía ser dichoso (2)?

En cuanto a las condiciones de la felicidad, las que residen en los bienes del cuerpo, como la salud, o en los bienes *exteriores*, es decir, extraños a nuestra esencia, por ejemplo, los honores y las riquezas, pueden contribuir sin

(1) I, 1 *in.* y $1094^{a\ 18\ a\ 22}$; 2, $1095^{a\ 14\ a\ 30}$; 4; 5, $1097^{a\ 34}$ y sigs.—(2) I, 2, $1095^{a\ 20\ a\ 25}$; 3; 6; 7 *in.*; 9, $1098^{b\ 31}$ y sigs.; IX, 9, $1169^{b\ 29}$ y sigs.; X, 6.

duda a ella a título de *instrumentos*. Su ausencia puede alterarla o entorpecerla, pues es absurdo decir (con Platón) que se puede ser dichoso en el tormento; su exceso mismo puede dañar. Pero las verdaderas condiciones de la felicidad son los bienes del alma y el ejercicio excelente de sus actividades, o *según su virtud* propia. Entonces, la mediocridad, mientras satisfaga las exigencias de la vida, la misma desgracia, mientras no sea excesiva, se convierten en medios de hacer brillar la nobleza del carácter (1).

El placer no debe, pues, separarse de la felicidad. No es simplemente una *disposición* inmanente al acto y que éste realizaría, sino más bien lo que al final corona el acto y *se le añade*, como a la juventud esa flor sin la cual sería, sin embargo, todavía, juventud. Nos equivocamos, pues, igualmente, rehusando (como Espeusipo) todo valor al placer, o elevándolo (como Eudoxo) al rango del soberano bien. Pero, para quien cifra su felicidad en la realización de lo que hay de mejor en él, el placer, lejos de ser un ornamento postizo, es siempre natural y no hay conflicto entre los placeres. El placer continuo y la eterna bienaventuranza son aún el privilegio del sér capaz de *realizar su esencia de un modo continuo y sin fatiga*, es decir, de Dios, el sér simple, inmóvil y todo en acto. Aun en los seres para quienes *la ausencia de movimiento* señala simplemente el término de una tendencia, hay en ella más de *acto* (ἐνέργεια ἀκινησίας) y, por consiguiente, de placer, que en el movimiento, acto imperfecto y mezclado de virtualidad. Así determinada, la felicidad es accesible a quienquiera *no esté enfermo en relación con la virtud* de su sér normal (2).

---

(1) I, 7, 1098b 12 y sig.; 11, 1100b 8; VII, 14, 1153b 21 y sigs.; X, 8, 1178a 23 y sigs.—(2) I, 10 todo el principio; 12 fin; VIII, 14, 1162b 16 y sigs.; 15, 1154b 21 y sigs.; X, 2 7, 1177b 26 y sigs.; 9, 1179a 23 y sigs. *Metaf.* Λ 7, 1072b 13 y sigs.

Vemos así lo que es la virtud, en el sentido de moralidad y como *forma* o esencia de las acciones buenas que hacen una vida dichosa. ¿Cómo serán realizadas tales acciones? Esta investigación supone por lo pronto, en la *parte irracional* del alma, una distinción entre las funciones propiamente vitales y totalmente extrañas al pensamiento, del alma vegetativa, y de otra parte, las *tendencias* (ὀρμαί), *apetitos*, o más generalmente, *deseos* que tan pronto remiten a la autoridad de la *parte racional* como escuchan dócilmente sus amonestaciones y sus consejos, *como un hijo los de su padre*. De ahí resulta la distinción de dos clases de virtud: de un lado, las virtudes intelectuales o *dianoéticas*, frutos de la instrucción y de una experiencia reflexiva, que organizan de un modo más o menos completamente racional nuestras disposiciones y nuestra conducta: ante todo, el *Arte* y la *Ciencia*, fundamento de la *prudencia* (φρόνησις), luego la *sabiduría* y la *intelección* (σοφία, νοῦς); de otro lado, las virtudes que conciernen a *lo moral* (τὸ ἦθος), —las disposiciones afectivas y las tendencias activas de cada individuo, moderación, dulzura o sus contrarios—que son las virtudes *éticas* o de las costumbres (1).

Pero hay otra razón para denominar así estas virtudes: es que suponen el *hábito* (ἕξις). Indudablemente podemos, en algún sentido, hablar de *virtudes naturales* (φυσικαὶ ἀρεταί), idiosincrasias o disposiciones hereditarias. Pero, mientras que, en los seres inanimados, las potencias naturales no se modifican por el ejercicio, ni si las contraría, ni si las favorece, mientras que en las potencias vitales—la del ver por ejemplo—el uso es inmediatamente consecutivo, o poco menos, estamos aquí, al contrario, en presencia de maneras de ser, adquiridas, creadas por nuestros

(1) I, 13, 1002ª ²⁶ hasta el fin; VI, 2 princ. y 3 princ.

mismos actos y por la repetición de esos actos, modificables por la educación: repitiendo actos de justicia o de injusticia, nos hacemos justos o injustos, así como buenos o malos citaristas ejercitándonos bien o mal en la cítara. Es preciso, pues, regular con cuidado la cualidad de los actos y adquirir pronto buenos hábitos. Por lo demás, siendo toda virtud una manera de ser única, es una determinación de pura potencia, ambigua e igualmente capaz de los dos opuestos (1).

La parte racional del alma, comprende a su vez dos funciones: una *científica* o *teorética* (τὸ ἐπιστημονικόν, τὸ θεωρεῖν) cuyo objeto es lo necesario; otra, cuyo objeto es *lo contingente*, lo que pueda ser distinto de lo que es: es el *cálculo reflexivo* (τὸ λογιστικόν). Pues bien: a tales cosas se aplican la *deliberación* y la *elección* (βούλησις, προαίρεσις), la cual es, en efecto, un *deseo deliberativo* (ὄρεξις βουλευτική), una preferencia del querer en cuanto a las cosas *que dependen de nosotros* (τὰ ἐφ' ἡμῖν), y principalmente en lo que respecta a la virtud y al vicio. La *virtud ética*, en lo que tiene de más general, es, pues, una *disposición preferencial* (ἕξις προαιρετική) con referencia a ciertos actos. De otra parte, el *pensamiento raciocinante* (διάνοια) del orden teórico, que distingue *verdadero* y *falso*, que *afirma* y *niega*, le corresponde en el orden práctico otro pensamiento raciocinante, hasta a veces una intelección (διάνοια πρακτική, νοῦς πρακτικός), que distingue *bien* y *mal*, *deseable* y *no deseable*, que se pronuncia sobre lo que hay que *buscar* o *evitar*. La verdad de la enunciación, es por él rectitud del deseo; el *pensamiento recto* (ὀρθὸς λόγος) es lo mismo que la *buena práctica* (εὐπραξία). Pues la elección, *es el hombre mismo*, en tanto que *principio*

(1) II, 1; VI, 13, 1144b 1-17.

de su actividad según la célebre fórmula, un *pensamiento que desea* o un *deseo* que piensa y raciocina (1).

De ahí se sigue que la *prudencia* es la única de las virtudes *dianoéticas* que está verdaderamente en el plano de la práctica. El problema capital es, pues, determinar sus relaciones con la virtud ética. Ahora bien: el motor primero de nuestras elecciones es lo deseable, que mueve al deseo, motor inmóvil el uno, motor movido el otro, pues a su vez mueve el cuerpo. Este encadenamiento es, para Aristóteles, análogo al que enlaza la conclusión a sus premisas, y, puesto que hay analogía entre lo bueno y lo malo y lo verdadero y lo falso, debe haber un *silogismo de lo deseable*. Este último término representa en él la mayor universal; la menor es la percepción que reconoce su presencia y determina el deseo actual; la conclusión es la elección y el acto consecutivo a este deseo (2). Como vemos, solamente ahí hay lugar para la deliberación: un médico, por ejemplo, como tal, no delibera sobre su deseable propio, que es curar al enfermo, ni sobre el reconocimiento de este deseable en tal caso particular, lo cual es el objeto de su ciencia. Igualmente, dado el fin de la conducta que es el mejoramiento de nuestro carácter empírico (ἦθος), la tarea de la prudencia será escoger los medios propios para realizar este fin. Junto con él, su nombre es *buena voluntad*; sin él, no es más que *habilidad*, o si es maligna, *bellaquería*. Es la forma sin la cual la materia de las inclinaciones naturales permanece inestable y ambigua y que determina las virtudes, en oposición a los vicios. Pero, sin esta materia, será una función estrictamente intelectual y, contra lo que pensó Sócrates, no podrá fundar la práctica. Ella, no obstante, es la que fija el

(1) III, 5 fin; VI, 2.—(2) VII, 5, 1147ª 25 y sigs. *De motu an.*; 7 *in.*; 6, 700ᵇ 35. *De an.*, III, 10, 433ᵇ 13 y sigs.; 11 *s. fin.*

pensamiento recto (ὀρθὸς λόγος), es decir, la relación exacta de los elementos que entran en el *silogismo de la acción*, en el cálculo y en la elección, para los seres que son capaces de ella. Esta dice de qué manera se adaptará el caso particular a la regla general, *cuándo, cómo, a propósito y en vista de que, en relación a quien*, conviene hacer lo que, de un modo general, es deseable hacer (1).

No basta, sin embargo, conformarse exteriormente con la recta razón; es preciso unirse a ella interiormente, obrar no solo *según*, sino *con* lo que regula. Aristóteles insiste con fuerza en el valor de la recta intención, a condición de que sea algo más que un esfuerzo aislado o una declaración elocuente. Pero, como en la lógica, debe hacerse un análisis exacto de los sofismas de la práctica: el error puede deslizarse, en efecto, en la mayor o en la menor del *silogismo de la acción*; muy a menudo se utilizan falsos razonamientos con la esperanza de justificar malos deseos, y el incontinente, el que no se domina, es un hombre que razona mal. No es tal el caso para el que es, al contrario, para Aristóteles, el modelo de la moralidad, el *hombre prudente* que es *dueño de sí*; el apetito concupiscible se funde en él en la voluntad recta, que se identifica con la razón. La soberanía de ésta podrá aumentar todavía, si la actividad práctica lleva consigo las virtudes dianoéticas superiores a la prudencia (2).

Bastará, provisoriamente, guardar el punto de vista que ha servido para determinar la distinción de las virtudes, el de un *hombre compuesto* o concreto, en quien la razón está al frente de las tendencias. Si la *virtud ética*, es, pues, la *excelencia* de la parte irracional del alma, se trata de saber lo que será esta virtud bajo el dominio de la pruden-

(1) III, 5 1112b 11 y sigs.; VI, 13, 1144a 36 y sigs.; II, 2, 1104b 33 5, 1106b 21, etc.—(2) Por ejemp. VI, 2; 13, 1144a 1 hasta el fin.

cia. Ahora bien: en toda *disposición funcional*—comer, beber, hacer ejercicio, etc.—el *bienestar* (τὸ εὖ) está, como hemos visto, a igual distancia de lo demasiado y de lo demasiado poco, igualmente perjudiciales para la salud, mientras que el *justo medio* (τὰ σύμμετρα) produce el efecto contrario. Entiéndase bien que ni el exceso, ni el defecto, ni el término medio, son términos absolutamente determinados, como 6 es medio aritmético entre 10 y 2 porque supera al segundo y es superado por el primero en una cantidad igual. Varían al contrario con los sujetos y con las circunstancias: una alimentación demasiado fuerte para un atleta principiante sería demasiado débil para Milón de Crotona, y quien decide esto es el maestro de gimnasia. Ahora bien: *lo moral* se compone, en efecto, de potencias o tendencias, cuyas manifestaciones particulares son emociones o *pasiones* (πάθη), movimientos naturales y súbitos del alma, a los cuales suceden el placer y el dolor, y desprovistos de valor moral, porque, en sí mismos, no son objeto de elección: concupiscencia, amor y odio, piedad (1). Las pasiones en sí mismas, no son, pues, buenas, ni malas: lo que las hace tales, es su modalidad o su *como*: así, tan malo es no irritarse bastante de ciertas cosas como irritarse con exceso por otras. Este *como* razonable y correcto lo fija la prudencia, y la virtud o el vicio residen en la manera, adquirida por un hábito, *de comportarnos respecto de las* pasiones y de *elegir* con motivo de ellas. La *quididad* de la virtud ética consistirá en *elegir y tender, con preferencia, al medio que conviene* (τὸ μέσον) *en relación con nosotros* y con las circunstancias, *tal como es racionalmente determinado o tal como lo*

(1) Los capítulos 1-17 del Libro II de la *Retórica* encierran un análisis muy interesante de las pasiones. El arte es, bajo ciertas condiciones, un medio de *purificar* o purgar el alma de ellas (κάθαρσις), procurándole un *alivio, que se acompaña de placer* (*Poet.*, 6 *s. in. Pol.*, VIII (V), 1342ª 4 a 14).

determinaría el juicio del hombre prudente; medio más allá o más acá del cual *se falta al fin* y se comete una falta. La buena voluntad que *tiende rectamente a él, no toicra*, pues, más *que un solo modo*. Este medio, al cual hay mil modos de faltar y uno solo de llegar, es, pues, una línea de remate y un *pináculo* (1).

No es fácil tarea determinar este medio para cada caso particular. Debemos notar, además, que sería aburrido querer hallar siempre uno. A veces, en efecto, estamos en presencia de un exceso, como la temeridad, o de un defecto, como la cobardía, o también del medio buscado, como el valor. No buscaremos tampoco el justo medio para ciertos actos que, como el asesinato o el adulterio, son malos en sí mismos. Es preciso, en fin, contar con la pobreza del lenguaje, que impide nombrar exactamente y claramente, ya los extremos, ya el medio.

Lo que importa, pues, es, sobre todo, el método según el cual determinaremos las virtudes. Aristóteles considera tan pronto pasiones o acciones en sus variedades en cuanto al objeto, como los placeres y las penas. Es imposible seguirle aquí en el detalle preciso y concreto de un análisis en que se afirma constantemente el cuidado de permanecer en contacto con la experiencia moral. Algunas observaciones pueden bastar. Siendo los extremos contrarios y relativos a su vez a contrarios, son a la vez, exceso y defecto: así, por ejemplo, según consideremos la adquisición o el uso de las riquezas, avaricia y prodigalidad son a la vez un demasiado y un demasiado poco. Lo mismo ocurre con la justicia, pues, la injusticia es, o la acción que causa el perjuicio o el perjuicio mismo. Hay más: el medio difiere aquí a su vez según que la *igualdad* entre lo demasiado y lo demasiado poco sea una igualdad pro-

(1) II, 2, 1104ª ¹¹ ª ¹¹; 4; 5; 6 hasta 1107ª ².

porcional o geométrica, la de la *justicia distributiva* (τὸ διανεμητικόν) o aritmética, *la de la justicia compensadora* o conmutativa (τὸ διορθωτικόν) (1). Con la justicia, es la amistad la más importante de las virtudes de la vida social: Aristóteles se detiene largamente en ella, como ejemplo privilegiado (*Et. Nic.*, VIII y IX). Su estudio contiene, además (IX, 8), reflexiones penetrantes sobre el lugar del *amor propio* y de los sentimientos egoístas en la moralidad.

El hombre compuesto no es, no obstante, el hombre en la perfección de su naturaleza. La virtud ética, que en el fondo es para él, bajo el dominio de la prudencia, toda la virtud, no es, pues, la única virtud. La felicidad que puede resultar de ella no es tampoco la mayor felicidad. Esta debe consistir en la excelencia o la virtud de lo que hay en el hombre de mejor, el pensamiento puro (νοῦς). Pues lo inferior tiene su razón de ser en lo superior, en vista de lo cual existe. Pues bien: el pensamiento puro es, en nosotros, lo divino. ¿Será preciso, dice Aristóteles, preferir vivir como hombres porque somos hombres, como mortales, porque somos mortales, cuando podemos *inmortalizarnos* y somos capaces de una vida más alta? Esta vida es la vida *teorética*, especulativa o de contemplación, cuya virtud es la *sabiduría* o el puro pensamiento. Esta vez, estamos en posesión de una virtud dianoética capaz de justificarse, exenta de diversidad y de incertidumbre. Es, en efecto, relativa a la función por la cual conocemos los principios, de un conocimiento uno e inmutable. Desaparece a la vez el elemento de elección, inherente a la virtud ética y respecto del cual se ejercía la prudencia. La contingencia que implica, posibilidad de no preferir lo que es preferible, era, en efecto, un mal. La única elección en adelante, es someterse dócilmente a la necesidad

(1) II, 6-9. En el Libro V se trata de la justicia.

de la razón. Realización acabada de la *obra propia* del hombre, esta vida, que es la más dichosa posible, es, además, la única plenamente *práctica*: es, en efecto, una *vida de reposo* o *escolástica* (σχολαστική), siendo el reposo el fin inmanente de la actividad, completa en sí misma. Por la misma razón, *se basta a sí misma* (αὐτάρκης) y no tiene necesidad de no ser estorbada. Pero su ejercicio será más fácil si varios hombres que vivan así *se asocian* y *colaboran*. En suma: la vida cuasi-conventual de la escuela filosófica: tal es el ideal de la existencia humana. Un trabajo que no exige reposo y lleva el placer a su más alto grado de exaltación y de continuidad. Ninguna diferencia con la vida divina, salvo que ésta lleva a lo absoluto, lo que, en la otra, es sólo relativo a nosotros: es una imitación, grata a los dioses, de la eterna bienaventuranza. La ciudad perfecta sería, sin duda alguna, para Aristóteles, la que permitiera a los sabios en la tierra, el aislamiento y la independencia del dios. Es preciso, no obstante, por el momento, resignarse a un compromiso y acomodar tan sólo a la razón las condiciones medias y contingentes de la experiencia (1).

Yuxtaposición de una moral de la Sabiduría a una «etología» y una sociología empíricas, la ética de Aristóteles es un nuevo testimonio del conflicto que divide su genio entre un realismo concreto, fundado en la observación, y un intelectualismo sistemático y constructor, que quiere ser, no obstante, realista. Cierto es que en la práctica de su doctrina sacrificó el segundo punto de vista al primero; pero, como probaremos en lo que sigue, los creyó conciliables.

---

(1) X, 7-9; VI, 7; 9, 1142ª ²³ y sigs.; 13, 1145ª ⁶ hasta el fin. *Pol.* I, 2, 1253ª ²⁹ y sigs. Cf. *Metaf.*, A, 6, 1071ᵇ ¹⁷⁻²³; 8, 1074ᵇ ³⁸; 9, 1075ª ¹⁰⁻¹¹.

B) *La política.* — No hay inconveniente en comprender en la política el estudio de la esfera doméstica de la actividad, a la cual refiere Aristóteles la adquisición y el uso de la riqueza. Además, los *Económicos* de nuestra colección, cuyo segundo libro es seguramente apócrifo, no hacen, en el primero, más que reunir lo que dice sobre este asunto el libro I de *La Política*. Pero lo que es ahora la introducción pudo ser originariamente un tratado distinto. Nuestra *Política*, en efecto, parece ser una colección de investigaciones independientes, reunidas por un editor que fué tal vez Teofrasto, y, en la cual pronto se creyó reconocer una perturbación del orden natural de los libros: VII y VIII seguirían al III, y IV-VI formarían un conjunto; hay capítulos de enlace y lagunas. Este grupo de escritos llevaba consigo, como los demás, estudios de detalle: así *las Costumbres bárbaras* y la colección de *Constituciones* (Πολιτεῖαι) de 158 ciudades griegas y bárbaras, entre ellas probablemente Cartago y Roma. Nuestra *Constitución de Atenas*, descubierta por Kenyon en 1891 en un papiro del *British Museum*, es un precioso resto de ella, que puede dar idea de las demás. Comprende dos partes, una histórica, inspirada en las fuentes más diversas, y otra descriptiva, fundada, según parece, en documentos de archivos.

El hombre es, como hemos visto, un animal *político* o sociable. Pero, otros, entre los más inteligentes, comparten consigo este carácter: la grulla, las hormigas, sobre todo las abejas. Se distinguen a la vez de los que viven *aislados* y de los que viven en estado *gregario*. Pues bien: lo que los hace seres políticos o sociables es que hay entre todos los individuos una *comunidad de obra*. Por otra parte, teniendo por fin toda actividad conforme a la Naturaleza, el bien del ser y la perfección de su esencia, el bien del sér jerárquicamente más elevado, el hombre, debe ser

también el mayor bien posible. Entre la sociedad política humana y las sociedades animales habrá, pues, tan sólo una diferencia de grado, en el valor del fin y la complicación de los medios (1). Naturalista y no artificialista, tal es el primer carácter de la política de Aristóteles.

Ahora bien, la *comunidad*, forma específicamente política de la actividad natural, mezcla o combinación ante todo, pues las partes guardan en ella su individualidad diferencial: es *un todo de composición* (σύνθεσις). Además, los individuos que entran en este compuesto deben representar en él valores diferentes, correspondientes a diversas necesidades, y que puedan ser *materia de intercambio* entre los asociados: no hay, por ejemplo, comunidad de mujeres entre sí, ni de hombres entre sí, ni de médicos entre sí, sino de las mujeres con los hombres o de los médicos con los labradores. Entre estos componentes, diferentes pero solidarios, debe existir, en fin, una *similitud*, que consiste en que se unen en vista *de algo común*, como la procreación o el restablecimiento de la salud. En otros términos: hay división y unidad del trabajo, como entre los marinos diversamente especializados de una misma tripulación (2).

La más importante de todas las comunidades humanas posibles, realización última de lo que está envuelto en nuestra esencia, es la *polis* o el Estado. Desde el punto de vista histórico, proviene de una reunión de *aldeas*, que son a su vez, uniones de *familias*. Pero, desde el punto de vista de la naturaleza o de la esencia de las cosas, es lo inverso: pues la familia y luego la *aldea* no son más que etapas del hombre individual hacia su fin último. Ninguna de estas comunidades es, en efecto, todavía más ca-

(1) *Hist. an.*, I, 1, 487b 33 y sigs. *Pol.*, I, 1 in.—(2) *Et. Nic.* V, 8, 1133a 10 a 33. *Pol.*, III, 4 prine.; 3, 1276b 4 y sigs.; I, 1 prine.

paz de realizar de un modo suficiente una fuerza de constricción, organizada según la justicia, y sin la cual no puede constituirse la práctica habitual de que depende la virtud. El Estado es, al contrario, esencialmente la *ley* y el establecimiento de un *orden*. Pues, si ya la asociación sexual de los individuos en la familia y la asociación alimenticia o defensiva de las familias en la aldea, tienden hacia la perfección de la vida y, lo que es lo mismo, hacia su *suficiencia* (αὐτάρκεια), no hay ahí todavía más que virtualidades y la «materia» de la naturaleza social. Esta tendencia no se perfecciona, ni se determina, en la medida conveniente—ni demasiado, ni demasiado poco—más que en el Estado, «forma» de esa misma naturaleza. Entonces se supera el cuadro de los instintos y de las necesidades; se constituye un orden moral; hay comunidad no solamente con el propósito de vivir, sino con el fin de *vivir bien*, es decir, con vistas a la felicidad, idéntica a la virtud, del todo y de las partes. Mientras falta este fin común, puede haber unidad de territorio, intercambio de servicios, alianza militar o unión comercial, compromiso mutuo de no perjudicarse: pero no hay comunidad *política*. Ahora bien: sin ésta, no pudiendo ser un dios, el hombre caería por bajo de los animales sociables, mientras que la existencia de las nociones morales, la de un lenguaje propio para expresarlas, prueban, al contrario, que su naturaleza le destina a una sociabilidad más rica que la suya y de un valor más alto. Lo que hace, en fin, su especificidad es que tiene necesidad de una educación verdaderamente cívica—en el sentido más extendido de esta palabra—para preparar y conservar lo que la caracteriza; la existencia de un orden moral determinado por la ley (1).

(1) *Pol.*, I, 1, 1252b 27 a 30; 2, 1253a 7 a 18, 30 y fin; III, 1, 1274b 38 a 39; 9, 1280a 31 y sigs.; 16, 1287a 16 a 24. *Et. Nic.*, X, 10, 1180a 14 a 23.

Aunque el Estado sea cosa distinta que la familia, no puede, al comprenderla en sí, desinteresarse de lo que pasa en ella, ni dejar de extender su autoridad sobre las relaciones morales de los esposos, sobre la educación de los hijos, sobre la relación del esclavo con el dueño, sobre los fenómenos, en fin, propiamente «económicos», cuyo teatro es la familia. Pues bien: aunque la expresión híbrida *economía política* no sea propiamente aristotélica (1), no deja de ser verdad que el problema de la riqueza, considerado con relación al Estado, toma, a los ojos de Aristóteles, una importancia particular. Es incluso, según parece, el problema capital, cuya solución es determinante en relación con el resto y al cual debemos referirnos en primer lugar (2).

Una *propiedad* (κτῆμα) es un *instrumento distinto de vida*, o, lo que es lo mismo, un instrumento distinto *de actividad*. La *propiedad* (κτῆσις) es el conjunto de tales instrumentos. Estos son cosa distinta que los *instrumentos de producción* (ποιητικά), útiles propiamente dichos; pues su fin es específicamente *el uso o la actividad*. El estudio de la propiedad o el de la riqueza (κτητική, χρηματιστική en sentido amplio), hace aparecer en primer plano, la adquisición y la posesión de los alimentos necesarios para la vida, en relación con la diversidad de géneros de vida, caza, pesca, vida pastoral o agrícola y aun bandidaje o piratería. En todos esos casos, si la actividad no es siempre *espontáneamente productiva*, deriva al menos de la naturaleza. Esta forma primitiva de la propiedad constituye la forma natural y normal de la riqueza, porque, sin excluir el *abastecimiento*, se deja, no obstante, limitar por el fin mismo a que responde. La riqueza, en efecto, es

(1) Se halla de nuevo en el apócrifo libro II de los *Económicos*.—(2) *Pol.*, 1, 7, 1256$^{a\ 13}$; 13, 1260$^{b\ 8\ a\ 10}$; V (VIII), 9, 1310$^{a\ 12\ a\ 25}$; VIII (V), 1 princ.

una cantidad *finita de instrumentos económicos y políticos*. Pero con el *intercambio*, no generalmente de los servicios, sino de *las riquezas*, deja de haber relación exacta e inmediata entre el fin y las cosas que sirven para realizarlo. En verdad, bajo la forma elemental del *trueque*, que subsiste entre algunos pueblos bárbaros, esta relación puede no ser todavía destruída. No obstante, como el trueque supone que el grupo social, devenido mayor, aldea en lugar de familia, no se basta a sí mismo, estamos ya en los confines de una «crematística» anormal. Esta desviación tiene, en efecto, su principio en una nueva extensión del grupo: se carece de más cosas y se tiene necesidad de importar; se produce más de lo que se consume y es preciso exportar. El paso de la economía natural a la economía monetaria es el efecto y el signo de esta desviación: hace aparecer, en efecto, la necesidad del numerario (1).

Así, el intercambio de riquezas es el que conduce a determinar el *valor* (ἀξία, τιμή). Es indudable que todo lo que es útil para un hombre, vale para él. Pero no tenemos necesidad de medir las riquezas hasta el día en que tratamos de cambiarlas. Esta medida de los valores se hace, en función de la utilidad, por una comparación del trabajo de producción: respondiendo, el trigo y un par de zapatos, ambos a necesidades, el primero será a los segundos lo que el trabajo del labrador sea al del zapatero. En el caso del trueque, una cantidad de trigo vale una cantidad de pares de zapatos. Pero, cuando el trueque se hace imposible, es más cómodo expresar el valor de utilidad por la moneda, que es así una *especie de unidad de medida* de los valores, un *término medio* entre valores di-

(1) *Pol.*, I, 8 y 9.

ferentes, un *factor común en el intercambio de las utilidades* (1).

Aristótcles distingue con cuidado las diversas formas de esta economía pervertida. En primer lugar, el *mercantilismo* (τὸ ἀγοραῖον), compradores y vendedores fijando en el mercado el precio de la mercadería y, con él, sus especies y subespecies: comercio de detalle, vendedores ambulantes, comercio al por mayor, transportes marítimos y terrestres, almacenaje. Luego el comercio del dinero y la usura (τοκισμός), ejemplo significativo entre todos, de la perversión de la *crematística*; pues es una monstruosidad que la moneda, cosa de pura convención, pueda *dar a luz moneda* e imitar así la obra productiva de la Naturaleza o del Arte. Otro ejemplo de esta perversión es el trabajo *asalariado*; punto importante sobre el cual volveremos pronto. La industria, desde el momento en que no es ya solamente agricultura o ganadería, se hace también artificial y anormal aun en la explotación de bosques o de minas. Pero lo más importante es que, esta perversión, lleva consigo una desnaturalización general de la vida social: al dejar el dinero de ser un símbolo y convertirse en un fin distinto, buscando la producción industrial su fin en sí misma y no en la satisfacción de necesidades reales, se sigue de ahí que el fin no será ya la vida dichosa en la realización de la excelencia moral, sino la vida de placeres; que, habiéndose transformado los medios en fines, se hará imposible asignar a los medios un fin último. Así, el deseo de adquirir no conoce ya límites. He ahí por qué Aristóteles, hostil a la industria, es al contrario favorable al Estado agrícola, donde la fuente de la producción es natural y limitada a las necesidades y el comercio reducido al mínimo: sólo él puede aproximarse, si está bien regula-

(1) *Et. Nic.*, V, 8, 1133ª 4b 11. *Ret.*, 1, 7, 1364ª 23 a 26

do, al ideal del Estado que se basta a sí mismo, que debe, pues, permanecer pequeño para satisfacer las exigencias de una economía cerrada, sin importación ni exportación (1).

Dos testimonios muy significativos del estado de espíritu de Aristóteles son, su actitud ante el problema del trabajo y ante el problema de la población. Esta debe permanecer poco más o menos, constante—la población libre por lo menos—y en relación con la extensión del territorio y con las subsistencias. De otro modo se generalizará el pauperismo y las tendencias subversivas de que es principio; se arruinará la cohesión interior hasta el punto de hacer imposible la acción de la ley; el Estado, en fin, será incapaz de bastarse a sí mismo (2). Por otra parte, el *trabajo de obrero* (βαναυσία) es considerado como una degradación del sér humano: artesanos, peones u hombres de trabajo son variedades de *banausos*, del hombre dominado por su tarea y por el salario que espera de ella; como lo sería también—es preciso notarlo—aún un trabajador del espíritu, que estuviera estrechamente sometido a su especialidad y (como los sofistas) a los deseos de una clientela, que no conociera ni el ocio, ni la libertad del pensamiento. Es para Aristóteles una pena que los trabajadores, los marchantes, los agricultores pueden ser ciudadanos libres, y, en su Estado ideal, sólo hay lugar para trabajadores esclavos (3).

La posición tomada por Aristóteles sobre el problema de la esclavitud, su oposición a la tesis según la cual sería un estado contra natura, se refieren, pues, a razones profundas. Para él, el esclavo es una propiedad, pero una propiedad viviente, un instrumento, pero un instrumento animado al lado de los puros útiles, así para el piloto su timo-

(1) *Pol.*, I, 10 y 11; 4, 1254ª 1 a 8; IV (VI), 4, 1291ª 8 y sigs.; VII (IV), 4 fin y 5 princ.—(2) II, 6, 1265ª 33b a 16; 7, 1266b 2 a 14; VII (IV), 4, 1326ª 3 hasta el fin, 16.—(3) III, 4, 1278ª 6 a 9, 17 a 21; VII (IV), 9, 1328b 33 y sigs.; VIII (V), 2, 1337b 11 hasta el fin.

nel al lado de su timón. Superior a los demás instrumentos, éste no sirve más que para hacer una cosa determinada y si no concierne directamente a la actividad misma, es al menos su auxiliar. Siendo, en fin, como un órgano para el sujeto mismo de la actividad—es decir, para su dueño—es por lo menos, a diferencia de los órganos del cuerpo, un órgano separado. ¿Cómo justificar, no obstante, que un sér humano pueda ser de tal modo reducido a pertenecer a otro, en lugar de pertenecer a sí mismo? ¿En virtud del derecho de la guerra? Pero es un derecho convencional y que deriva a menudo de una injusticia inicial. ¿En virtud de la Naturaleza que habiendo hecho ciertos hombres inferiores a otros, los ha destinado por lo mismo a ser los instrumentos de la acción de los segundos? Pues bien: los bárbaros son precisamente tales en relación con los griegos y sus esclavos por vocación. Hay otros ejemplos, dice Aristóteles, de esta subordinación natural, la del cuerpo en relación con el alma o de la mujer en relación al marido, o del animal doméstico en relación al hombre. La esclavitud es, pues, un caso particular de la relación *despótica*: el esclavo es a su dueño lo que es al pequeño propietario su buey de labor; como éste no tiene razón, sino implicada en la sensación, ni querer deliberativo; vale solamente por su constitución física, lo cual no es tampoco la del hombre libre. Además—prueba por el absurdo—si la lanzadera pudiera correr automáticamente sobre el telar, se podría evitar también un trabajador servil que la condujera. El derecho del amo es, en fin, un derecho moral y aun metafísico: el dueño es el bien, el fin y la razón de ser de la relación que le une al esclavo; es verdaderamente el todo en vista del cual la parte—que no es más que parte—existe. Por consiguiente, a pesar de expresiones a veces equívocas, Aristóteles no puede admitir que exista entre uno y otro una *comunidad* en el sentido preciso y definido

de este término. Aunque se completen, no tienen un fin común; el uno es fin, mientras que el interés del otro es ser medio y cosa; no hay, pues, aquí lugar para una relación moral: ¿qué justicia debe el labrador a su buey o el artesano a sus instrumentos? Una propiedad, por muy útil que sea, no podrá llegar a ser un «miembro» de la asociación política, y esclavos unidos entre sí, no siendo más que medios, no podrán constituir una asociación. Pero, en relación con su fin, que es su dueño, el esclavo posee, no obstante, su «virtud» propia, mientras que no la hay a los ojos de Aristóteles, en el artesano, producto monstruoso de la *crematística* anormal, *esclavo especializado* a quien falta tener un amo. Una asociación de propietarios rurales, que hiciera trabajar a sus esclavos o a extranjeros en todas las industrias necesarias a su ocio y que, suprimido igualmente todo comercio libre, intercambiara sus productos: tal parece ser, pues, el ideal económico de Aristóteles (1).

El problema capital de la política es, pues, para él un problema práctico, el de la organización del Estado (τὸ πολίτευμα) o de su constitución (πολιτεία, πόλεως τάξις) (2). Es hostil a los planes de reforma radical y sabido es cómo critica ampliamente el de Platón (3), sobre todo en lo que se refiere a la supresión de la familia y de la propiedad privada. Estas medidas no harían al Estado tan unificado como fuera posible; le privarían, al contrario, de un freno natural de las pasiones y de un estimulante de la actividad. Aristóteles condena igualmente toda exageración destinada a reforzar el principio de una constitución, sea cual fuere: un oportunismo prudente, hecho de concesiones y de hipocresía, le parece ser el mejor método de gobierno. El problema, por lo demás, no es tanto saber a quien per-

(1) *Pol.*, I, 2, 1252b 8 a 13; 3-7; 13, 1260b 8 a 24; VII (IV), 8, 1328a 21 a 37; 9, 1328a 37 y sigs.; 10, 1307a 21 hasta el fin. Cf. *Et. Nic.*, VIII, 13, 1161a 32 y sigs.—(2) III, 6 *in.*—(3) Por ej. II, 1-4.

tenecerá el poder, como saber cómo estarán repartidas las riquezas. La igualdad en el reparto es imposible y si queremos hacer un reparto proporcionado al valor, nos preguntamos según qué criterio se determinará éste. Es, no obstante, esencial, si queremos realizar un Estado estable, regular la igualdad o la desigualdad de las riquezas, y correlativamente del poder, entre los ciudadanos. La solución dada a este problema diferencia las formas políticas. El principio de la democracia es *la igualdad aritmética* en relación al poder, la cual implica una igualación, o por lo menos una neutralización, de las diferencias de fortuna. Todos los demás regímenes descansan sobre la desigualdad, ya de nacimiento, con el principio de herencia, en ciertas monarquías y ciertas oligarquías, ya de valor personal, en el sentido de la virtud, en la aristocracia (1). Como en Grecia los regímenes son de hecho la democracia y la oligarquía, Aristóteles se dedica, sobre todo, a establecer una hábil compensación entre los honores o los empleos y las retribuciones o las contribuciones, de modo que se coloquen los ricos en la primera y los pobres en la segunda. Reglamenta la propiedad y la restringe todavía más que lo había hecho Platón en *Las Leyes*; constituye una propiedad nacional, limita la libre disposición de los bienes y el derecho de testar. En suma, en política como en moral, trata de realizar un justo medio: el predominio debe, pues, pertenecer a la clase media. En fin, si el dato del problema es económico, su solución es, a sus ojos, sobre todo moral. Aunque siempre apropiada a una constitución política dada, la educación deberá contrabalancear los vicios, combatiendo la ilimitación de los deseos y el individualismo desenfrenado (2).

(1) Sobre todo VI (VII), 2, 3; IV (VI), 1293[a] [10] hasta el fin.—(2) *Et. Nic.*, V, 4, 5. *Pol.*, II, 7, 1266[b] [24] y sigs.; 10, 1272[a] [12] y sigs.; III, 4 *in.*; 10; IV (VI), 11, 1295[b] [25] y sigs.; V (VIII), 8, 1309[a] [33] y sigs.; VI (VII), 4, 1319[a] [6] y sigs.; 5, 1320[a] [33] y sigs., etc.

¿Cómo satisface cada constitución de un modo más o menos completo estas exigencias generales? Aristóteles admite tres tipos naturales de gobierno: realeza, oligarquía aristocrática, república (πολιτεία en sentido estricto), según que la soberanía pertenezca a uno solo, a un pequeño número o a todos y según que su esencia sea la autoridad, el valor o la libertad. Los tres son correctos si el fin de los gobernantes es el interés común, pero devienen *defectuosos* si este fin es *el interés personal*. De donde *tres desviaciones* correspondientes: tiranía, oligarquía de fortuna, demagogia, que llevan a lo absoluto el principio normal y tienen por esencia el despotismo, la plutocracia, o la licencia y lo arbitrario en provecho de los indigentes. Se reconoce fácilmente aquí la doctrina del *Político* de Platón. Sin embargo, para Aristóteles, los tipos correctos mismos son desnaturalizaciones de una constitución ideal y, *según nuestros deseos*, liberada por abstracción de todos los obstáculos. En su defecto, nos contentaremos con estudiar históricamente regímenes de hecho, su evolución, las revoluciones que los arruinaron, y *partiendo de ahí* determinar lo que las habría podido salvar, lo que, por lo tanto, es propio para dar al Estado el máximo de estabilidad, es decir, sin duda, según hemos visto, su hábil compromiso entre la oligarquía y la democracia (1).

Interesante por su riqueza documental, la *Política* de Aristóteles manifiesta al mismo tiempo una fuerte tendencia a sistematizar en lo abstracto. Por muchas que sean las correcciones empíricas que le inspira su instintivo oportunismo, esta tendencia, no obstante, le impide ver bien los grandes acontecimientos que, ante sus ojos, se realizaban o se preparaban en el mundo griego. Su mirada, al contrario, como la de Platón, se vuelve hacia el pasado,

(1) III, 6, 7; IV (VI), 1-13.

hacia la pequeña república recogida sobre sí misma, y busca ciegamente su porvenir, en un reforzamiento de esta concentración.

b. *Ciencias teoréticas.*—Las Matemáticas constituyen la disciplina elemental en el orden de la especulación. Pero no parece que Aristóteles, cuyo espíritu está orientado más bien hacia la lógica del discurso y hacia la erudición científica o hacia la especulación propiamente filosófica, haya tenido en ella la misma maestría que Platón. Por lo demás, aunque la utilice muy a menudo, es para pedirle ejemplos o el medio de presentar bajo una apariencia exterior de simplicidad, los resultados de un análisis empírico. Adversario del matematicismo de Jenócrates, se interesa más por el objeto mismo de las matemáticas al cual, según uno de nuestros catálogos, había consagrado un libro. En todo caso, el tratado *de las líneas insecables* de nuestra colección no es suyo, sino de Estratón o de Teofrasto. En cuanto a nuestras *Mecánicas*, son tal vez la obra del mismo Aristóteles, que menciona Simplicio al lado de *Libros geométricos*. Indudablemente le interesan, sobre todo, las partes físicas de las matemáticas, óptica, armónica y astronomía. Escribió seguramente sobre la última, y su sobrino Calistenes había sido—según se dice—encargado por él, de recoger las tablas astronómicas de los babilonios.

A) *La Física.*—La unidad de la física aristotélica admite sin dificultad que se distinga en ella un estudio teórico y general de la Naturaleza y un estudio analítico y especial de los seres de la Naturaleza, y que se separen, en fin, en esta última los seres animados, o vivientes, de los que no lo son.

Responden al primer objeto los ocho libros de la *Física*, designados a menudo por Aristóteles, los cuatro primeros

como un tratado *De los principios*, los otros como un tratado *Del movimiento* (pareciendo, no obstante, el último, con su doble versión, no ser más que una redacción de escuela, introducida en la colección de las «lecciones»); además, los dos libros *De la generación y de la corrupción*. El punto de vista general de esta última obra se halla de nuevo en la segunda mitad del tratado *Del cielo*, en cuatro libros, cuyos dos primeros tratan especialmente de los astros, y también en los libros I-III de los *Meteorológicos*, mientras que el IV, a veces atribuído a Estratón, concierne especialmente a la física terrestre. Nuestra colección encierra, además, varios escritos, algunos de los cuales al menos pueden derivar indirectamente de Aristóteles, pero que son evidentemente apócrifos: *Del mundo*, obra que data probablemente del fin del siglo I antes de Jesucristo y cuyo interés consiste en que lleva visiblemente la señal de la influencia de Posidonio; *Del soplo* (περὶ πνεύματος); *Sobre las posiciones y los nombres de los vientos*; *De los colores*; *De las cualidades de los sonidos*; los *Problemas*, colección de 262 «porqués», seguidos de respuestas múltiples, todas las cuales no conciernen a la Naturaleza; *las Historias maravillosas*, la más antigua muestra de esos hechos raros, considerados como inexplicables «paradojas» de la naturaleza.

a) *Principios generales de la Física.*—La noción fundamental de la Física es la noción de *Naturaleza, fisis*. No es un alma; es, no obstante, algo análogo, un principio en virtud del cual, *esencialmente* o *inmediatamente*, ciertas cosas comienzan o terminan por sí mismas movimientos y cambios. La Naturaleza es un arte espontáneo, *inmanente al sér* que es a la vez *su sujeto* y *su agente* (ἀρχὴ ἐν αὐτῷ ᾗ αὐτό) y sin que que haya necesidad de una causa distinta y *exterior* (ἀρχὴ ἐν ἄλλῳ); algo como un médico que se cura-

ra a sí mismo, con esta diferencia, no obstante, que la reunión del estado mórbido y la acción curativa es entonces puramente *accidental*, y no esencial al sér en cuestión (1). Lo que distingue, sobre todo, la naturaleza de Aristóteles de la de los físicos, es que no es sólo materia, sujeto informe y asiento necesario de las determinaciones futuras: es también, y sobre todo, forma, inseparablemente de su materia, como el sér chato en relación a la nariz: y es, en fin, una esencia que exige y realiza su propia perfección. Como el arte humano, la Naturaleza es, en efecto, *pensamiento dirigido hacia un fin* (τὸ ἕνεκά του καὶ ἀπὸ διανοίας), *providencia* (προνοοῦσα) sin deliberación ni elección, finalidad por atracción de un bien futuro y que es, no obstante, anterior según el orden del sér. En su obra no hay nada *en vano* (μάτην), nada *al margen* o un *episodio* sin enlace con el resto, nada que sea falta o ausencia de medida; pues, teniendo el bien por fin, repugna la infinitud (2)

El movimiento, que es para todos los seres existentes *por naturaleza* (φύσει), como una vida *inmortal* e *incesante*, no es solamente el movimiento en sentido estricto; es *todo paso natural de un estado a otro*, todo *cambio* (μεταβολή). Ahora bien: un tal paso supone una *materia capaz de ser uno y otro* de estos estados: el cambio tiene lugar, pues, *de lo que es en potencia* (δυνάμει) *a lo que es acto* (ἐνεργείᾳ). Mas precisamente, el cambio o el movimiento son *un acto imperfecto*, el acto mismo *de lo que es en potencia, en tanto que es en potencia*; así, mientras el edificio se hace y no esté acabado, tienen lugar movimientos, que cambiarán en realidad la posibilidad de un edificio. El movimiento supone, pues, un *móvil*, cuya movilidad «actualiza», y un *motor*, motor interior al mó-

(1) Por ej. *Fis.* II, 1, todo el princ. *Metaf.*, Λ, 3, 1070ª 7 y sigs.—(2) *Fis.*, II, 2, 194ª 12 a 18; 5, 196ᵇ 24 y sigs.; 8, 199ª 30 a 32. *De coelo*, II, 4 fin; 9, *s. fin.*; 11 s. in., etc.

vil en el caso del movimiento natural, objeto de la Física. De otro modo, en efecto, el movimiento es *contra naturaleza* o *forzado*. No es esto decir que a veces no sea necesaria una causa exterior para separar los obstáculos que contrarían este movimiento—así para la tendencia, conforme, no obstante, a la naturaleza de los cuerpos pesados hacia abajo. Tampoco deja de ser verdad que en toda cosa movida, hay siempre una *privación* del movimiento de hecho al lado de la *posibilidad* de ser movida, una *forma* inmanente, verdaderamente *inmóvil*, que se llamará motor, porque ella es la que hace de esta virtualidad de movimiento, un movimiento real. Por consiguiente, el movimiento no es nada aparte de este *compuesto* de materia y forma, es decir, aparte de las cosas que *obran* y *padecen* : no hay *movimiento del movimiento*, ni *velocidad* que no deba expresarse por la velocidad o la lentitud de un móvil movido. El punto de vista de la cinemática clásica es extraño a la mecánica de Aristóteles y no hay idea de una composición de movimientos que no sea el juego de fuerzas substanciales operantes. Asimismo, no diremos que una cosa se mueva cuando, a consecuencia del movimiento de su correlativo, cambia de estado o de lugar : *no hay movimiento de los relativos*. La continuación del movimiento de un proyectil, cuando deja de estar en contacto con el motor, se explica en fin—concepción muy característica de Aristóteles—por una transferencia, que se renueva de un modo discontinuo de la impulsión original al medio atravesado por el móvil. Por un fenómeno comparable con la imantación, se despierta en este medio una aptitud para mover. Ahora bien : si decrece esta aptitud con el alejamiento, es en razón de la resistencia que está precisamente en la masa misma del móvil, a saber, su peso na-

tural. Aristóteles está, pues, muy lejos de la ley de inercia (1).

Están todavía enlazadas con el movimiento y el cambio, en general, varias nociones importantes. Por lo pronto son *continuos* y no sumas de indivisibles. *El continuo* es un *consecutivo* o un *contiguo*, cuyos límites no sólo se yuxtaponen, de modo que no sean exteriores el uno al otro, sino que, además, *forman uno solo* (2). En segundo lugar, esta continuidad les viene de la *magnitud* extensa, llena o no, que es en todas partes el asiento o el lugar de las trayectorias, y la comunican a su vez al tiempo que expresa sin fin su desarrollo. *Extensión, vacío, tiempo, infinito* son nociones fundamentales de la Física (3).

Ahora bien: lo que le interesa en la extensión, no es la localización vaga del sér en este *lugar común*, o universal, que es el conjunto del Mundo; sino la determinación del *lugar propio* de este sér. Por otra parte, cierto es que, en el lugar universal del Mundo, hay *lugares naturales*, un alto y un bajo y, en relación a ellos, una derecha y una izquierda. Ahora bien: no son simplemente las partes de un espacio homogéneo; son *propiedades* locales específicas, cuya esencia *formal* es, para los dos extremos, albergar el fuego y la tierra y, para el medio, albergar el aire y el agua. El espacio aparece, pues, como ligado a las cosas. Pero no es, no obstante, una *cosa*. No es tampoco ni—como lo creyó Platón—la materia informe, pues delimita, ni la forma, pues sería entonces inseparable de la cosa. No obstante, si no es una cosa, no es tampoco una *magnitud*, una magnitud real y no puramente inteligible y, sin ser lo que contiene otros seres, en

(1) *Fis.*, III, 1, 200^{b} ^{21} y sigs.; 201^{a} ^{8} y sigs.; IV, 13, 222^{b} ^{16} a ^{21}; V, 1, 225^{a} ^{1}; 2 *in.*; 4, 228^{b} ^{20} y sigs.; VI, 5 *in.*; VIII, 4; 5, sobre todo 258^{a} ^{1}; 10, 266^{b} ^{27} y sigs.—(2) V, 3, 226^{b} 21 y sigs. = *Metaf.*, K 12, 1068^{b} ^{26} y sigs.—(3) *Fis.*, IV, 11, 219^{b} ^{10} y sigs.

cuyo caso deberá a su vez ser contenido, es, sin embargo, *un continente*. Debe definirse el *límite primero del continente, inmediatamente contiguo* con el contenido y no formando con él un continuo; límite *inmóvil*, pues, si el lugar es comparable con *una vasija*, éste es al menos un lugar que se puede desplazar; límite susceptible, no obstante, de moverse sin desplazamiento o sobre sí mismo, como lo prueba el ejemplo del Primer Cielo, límite contiguo al Mundo que envuelve. Así, el espacio, al mismo tiempo que enlazado con las cosas, es independiente de ellas, de tal modo que se mueven en él, como la vasija permanece lo que es, cuando el aire ocupa el lugar del agua que se ha vaciado. En relación al espacio, el movimiento es, pues, un fenómeno de *substitución* (ἀντιμετάστασις): las exhalaciones frías y húmedas, por ejemplo, «ocupan el lugar» de las exhalaciones calientes y secas, y recíprocamente, o también como dirá Estratón, el pez y el agua en que se mueve toman sucesivamente el uno el lugar del otro (1).

El *vacío* no es, pues, como pensaron los atomistas, la condición fundamental del movimiento y del cambio. Muy al contrario, haría el movimiento incomprensible. ¿Qué razón había, en efecto, estando el lugar desprovisto de toda propiedad local natural, para que un cuerpo se moviera en una dirección cualquiera? ¿Cómo se explicaría, además, esta aceleración del movimiento que se manifiesta en las cercanías de su *lugar natural*? Suprimido el dinamismo propio de la Naturaleza, el mecanismo puro no lograría ni tan siquiera constituirse en el orden de los movimientos *forzados*; pues éstos no son más que una desnaturalización de los movimientos naturales. De otra parte, puesto que el movimiento no se concibe más que como la

(1) IV, 1-5.

relación de dos fuerzas substanciales opuestas, agente y paciente, y puesto que, por hipótesis, el vacío no tiene ninguna fuerza de resistencia, el móvil se movería en él con una velocidad infinita, o en un tiempo nulo; entonces, también, dos móviles de pesos diferentes recorrerían una misma distancia con igual velocidad. Es tanto como decir que se niega a los cuerpos su peso propio, esta propiedad natural que determina la aceleración, o, en el caso del impulso externo, la retardación de su movimiento. La mecánica aristotélica hace depender, pues, la *fuerza* de una cualidad substancial y no de la «masa». Además, siendo el vacío definido por la ausencia de todo contenido, es contradictorio con la naturaleza misma del lugar, límite cualitativo de un contenido real. La rarefacción y la condensación, en fin, que algunos creen no poder explicar sin el vacío, son también modificaciones cualitativas de la substancia, pero que cambian su magnitud (1).

La orientación cualitativa de la física de Aristóteles se acentúa cuando se considera la dependencia del *tiempo* en relación al movimiento. Este es, ante todo, un recorrido: el móvil progresa de detrás hacia delante. Ahora bien: estos dos términos, considerados en su sucesión y como un *anterior* y un *posterior*: tal es el tiempo. No es el movimiento, pero es, sin embargo, *algo del movimiento*, una propiedad de lo que es en sí mismo una propiedad de la cosa móvil. Esta propiedad de una propiedad tiene además una cualidad netamente subjetiva. Sin el alma, en efecto, que efectúa la cuenta de los momentos sucesivos del movimiento y que es únicamente capaz de efectuarlo, no habría duración ni tiempo, porque faltaría entonces la conciencia del cambio, como esos legendarios dormidores de Cerdaña que confunden en uno solo el mo-

1 IV, 6-9; VIII, 5, 250 b y sigs.; 9, 265 b y sigs.

mento en que se duermen y aquel en que despiertan. Así el tiempo es creado por el pensamiento como el *número del movimiento según lo anterior y lo posterior*. Esta creación le da su realidad propia; pues *el instante* (τὸ νῦν), que separa simplemente el pasado del porvenir, no es nada más que *el límite* de una duración percibida. Por lo demás y a este mismo título, siendo el tiempo algo distinto de los dos instantes que lo limitan, se aísla del movimiento, pues es el mismo en todas partes y para todos los movimientos—ni más rápido ni más lento—. Pero, por otra parte, participa de la doble eternidad del movimiento; es pues eterno, infinito en su pasado como en su porvenir (1).

Esta aserción plantea el problema de *lo infinito* y suscita, al mismo tiempo, grandes dificultades. Para Aristóteles, en efecto, lo infinito no es nada más que *la posibilidad de hacer crecer sin término la división*. Es, pues, en lo continuo la ausencia de la limitación, dicho de otro modo, de la forma, lo que hay en ello de negativo y de disolvente, su divisibilidad sin término. Muy lejos de ser una cosa, *es aquello fuera de lo cual hay siempre alguna cosa*, lo siempre inacabado y lo imperfecto, en oposición a lo perfecto, que es finito. Cierto que se asemeja al movimiento: ambos, *semejantes a una lucha o a una jornada*, tienen todo su ser *en su perpetuo devenir*. Pero, mientras el movimiento tiende a su término, la *privación* permanece siempre enlazada con la potencia que es lo infinito. Por esta razón, al condenar lo *infinito de composición*, Aristóteles entiende condenar toda pretensión a *realizar* lo infinito (ὡς ἀφωρισμένον), ya en la magnitud, ya en el movimiento, ya en la generación; pues sin ser infinita, ésta puede ser circular. Es, pues, sorprendente que entre todos los continuos físicos, solo el tiempo sea infinito y más todavía,

(1) IV, 10-14; VIII, 1 y 2 hasta 253ª 7.

que tenga esta infinitud del movimiento, cuyo número es; pues el movimiento no es infinito y lo mismo el número, porque es imposible *acabar el camino de lo infinito*. Pero hay, no obstante, un movimiento infinito y es precisamente un movimiento perfecto, el del Primer Cielo. Ahora bien: ¿por qué es perfecto, aunque sea infinito? Porque es una unidad absoluta y no una serie discontinua de movimientos; porque describe una trayectoria circular, sobre la cual es imposible distinguir puntos de partida y puntos de llegada; porque es, en fin, un movimiento del cual no hay número. El tiempo que corresponde al movimiento infinito, es, pues, un tiempo que no es distinción, ni número; pues el tiempo dividido *no comprende ni mide las cosas eternas, en tanto que eternas*, es decir, los astros, en tanto que se mueven con movimiento circular (1). Así, no lograremos determinar las generalidades fundamentales de la Física, ni hacer intervenir otras generalidades, que interesan ya al sistema del Mundo y aun a la ontología.

Aristóteles distingue varias especies del movimiento y del cambio. El movimiento mismo es, hablando con rigor, una especie de cambio: es el paso en el sér *de un contrario a otro*. Ahora bien: hay diversos géneros del sér, que son las *categorías*. Habrá, pues, otras tantas especies de movimiento, salvo, no obstante, según la acción y la pasión y según la relación, pues habría entonces, o movimiento del movimiento o movimiento sin movimiento, lo que Aristóteles, como hemos visto, juzga insensato. Por lo tanto, dejando aparte, por el momento al menos, la substancia, así como el tiempo, propiedad del movimiento, y algunas categorías menores, distinguiremos el movimiento en la cantidad, *crecimiento y decrecimiento*, el movimiento en la cuali-

(1) III, 1-8; IV, 12, 221b [illegible]; VIII, 6-9.

dad, o *alteración* (ἀλλοίωσις), el movimiento en el lugar, o *traslación* (φορά). De estas especies, que Platón había distinguido ya en parte (1), la última está implicada en las otras dos: para que haya alteración, es preciso, en efecto, que el agente se acerque al paciente, y en el *crecimiento* o su opuesto, el cuerpo, que cambia de magnitud, cambia también de lugar, pero siempre hasta un cierto límite. Igualmente la alteración, aun si, como la congelación, se realiza de una vez y *en masa*, no modifica más que dentro de ciertos límites la constitución cualitativa del sér. Y es que la traslación que suponen estos movimientos finitos es una traslación rectilínea, sujeta a comenzar de nuevo sin cesar. Ahora bien: ésta, para que el movimiento sea verdaderamente continuo y uno, supone, en fin, una traslación perfecta, que no tolera comienzo, medio, ni fin, en suma, la traslación circular (2).

A esta condición primera y, por consiguiente, al movimiento del Primer Cielo, se refiere un proceso, cuyo papel en la Física es importante y que considera Aristóteles, ordinariamente, como la cuarta especie de movimiento, el que tiene lugar en la substancia: *la generación y la corrupción* (γένεσις, φθορά). Una cosa empieza o deja de existir. Pero este paso del no-sér al sér, o inversamente, se realiza entre *contradictorios*, no entre contrarios. No es, pues, en rigor, un movimiento. Por consiguiente, de todos modos, el círculo de las generaciones, a que nos referíamos hace un momento, no será más que un reflejo quebrantado del movimiento circular: y si el proceso es capaz de alguna continuidad, no es seguramente en su forma o su esencia. Además, Aristóteles encuentra las mayores dificultades para definir esta esencia tan importante. Entre la

---

(1) *Teet.*, 181 ed.; *Parm.* 138 bc. Véase, además, aquí, p. 305.—(2) Fis., V, 1, 2; VIII, 7, 8.

alteración en que el sujeto subsiste y deviene cualitativamente *otro*, generación *relativa* y, de otra parte, la generación *absoluta* en que el sujeto da lugar a *otro* sujeto, aunque el primero fuera ya en potencia, parece evidentemente no haber más que una diferencia de menos a más. Ante los hechos, el mismo Aristóteles se encarga de doblegar la rigidez de los cuadros de su propia escolástica. Lo mismo demostraría también su estudio de la *mixtión*; ésta es más que una simple *agregación*, pues da nacimiento a un cuerpo nuevo; no obstante, no es ni una corrupción para los elementos, pues, si pierden su naturaleza propia, la guardan, sin embargo, en potencia y no hacen más que *alterarse* mutuamente; ni una generación por el *mixto*, pues si este mixto es una substancia nueva, éste no tiene al menos, como un viviente que nace, partes específicamente distintas y adaptadas a diversas funciones; todas sus partes serán, al contrario, semejantes entre sí y al todo, es decir, *homeómeras* (1).

Siendo tales los cambios o movimientos naturales, el físico puede considerar su *causa* desde diversos puntos de vista. Una primera distinción superficial puede hacerse, entre las causas *inmanentes* y las causas *exteriores*. En el primer rango de éstas está la causa *motriz* o *eficiente*, *aquello de que proviene el movimiento* (τὸ ὅθεν): por los padres se explica la existencia del hijo, por la injuria la de la disputa. Igualmente se explica por una causa exterior cuando se alega *en vista de que* o *para que* una cosa tiene lugar: paseamos para estar sanos; es la causalidad *del fin* o *del término* (τὸ οὗ ἕνεκα). Pero se puede explicar también invocando un principio interior a la cosa misma: ya como *aquello de que* proviene (τὸ ἐξ οὗ), los materiales con que está hecha o el grano para la planta, el

(1) *De gen. y corr.*, I, 2-4; 10; II, 10.

bronce para la estatua; ya a título de parte principal y de aquello *sin lo cual* o de condición necesaria (τὸ ἐξ οὗ ἀναγκαῖον), el corazón para el animal, los fundamentos para la casa; es, de un modo general, la causa material. No obstante, si profundizamos esta distinción, nos daremos cuenta de que la exterioridad de las dos primeras causas es totalmente aparente, y que lo que hace de ellas precisamente causas y principios de explicación se ha dejado en la sombra. La causa eficiente, en efecto, es una causa, porque es una parte de la esencia de su objeto; y la causa final, porque es esta esencia misma, considerada como *modelo*: el paseo forma parte de una buena salud que tiende a perfeccionar, el generador está comprendido en el engendrado como el tipo que debe realizar éste, el arquitecto está implicado en la idea de la casa. Ser exterior, ser anterior o posterior, todas esas distinciones en el espacio o en el tiempo no valen más que en relación con la experiencia y con la preparación del saber. En relación al verdadero orden de la Naturaleza o del arte en tanto que imagen de la Naturaleza, lo que importa es solamente la jerarquía de las nociones y su dependencia con respecto a la esencia total. Este es el fin, mientras que el encadenamiento de los antecedentes determinantes no hace más que traducir al revés el orden en el cual el análisis de esta esencia percibe sus atributos constitutivos. En suma: las dos formas de la causalidad exterior, revelan, más o menos inmediatamente, una causalidad inmanente: es la *causalidad de la forma* o de *la idea*. La *quididad* de la cosa, su naturaleza o su función propia son su verdadera razón de ser, y, no hay en lo que llamamos causa y efecto, más que una diferencia de punto de vista sobre la unidad indivisa de la esencia (1).

---

1 *Fís.*, II, 3 = *Metaf.*, Δ 2; Cf. 1, 1013[illegible].

Hay, no obstante, como hemos visto, otra causa inmanente, la materia; y, por consiguiente, la causalidad física, no es, para Aristóteles, puramente conceptual. De hecho, la materia es una *realidad*. Negación y *privación* de la forma futura, *posee*, no obstante, la forma contraria a la cual aquélla sucederá: es el *sujeto* permanente de lo que cambia y la *substancia* de las modificaciones (τὸ ὑποκείμενον). ¿Trátase, no ya de alteración sino de generación o de corrupción, de los mismos sujetos producidos o destruídos? Notaremos entonces que estos sujetos son *compuestos* (σύνολον), que el antiguo y el nuevo tienen todavía una base común, ya una *materia* que, siendo primero tal sujeto compuesto se convierte en seguida en otro, ya una condición necesaria: *la materia* del agua se convierte en la de los fusibles; la *materia* del mármol en la de la estatua; el principio femenino se convierte en el embrión, el alimento en un sustento para el animal. Además, a excepción tal vez de la diferencias sexuales y de las que separan a la bestia del hombre (pues la bestia y la mujer son degeneraciones suyas), la materia es sólo el principio de la *individualidad*, de la pluralidad puramente *numérica* y no *específicamente* diferencial. Precisamente, en fin, porque es indeterminada y ambigua, la *potencia* de devenir o de hacer esto o aquello, que es la propia de la materia, no se realiza infaliblemente ni para siempre, o se realiza mal: de la materia vienen la contingencia, las imperfecciones de nuestras obras y su fragilidad, en fin, los errores de la Naturaleza (1).

Pero, cuando la materia parece tener así una fuerza propia de resistencia, estamos en el derecho de preguntar-

(1) *Fis.*, II, 8, 199ª 33 y sigs. *De caelo*, I, 9, 278ª 15 y sigs.; 12, 283ᵇ 4 y sigs. *Metaf.*, E 3, 1027ª 13 y sigs.; I, 9 s. *fin. Part. an.*, IV, 10, 686ᵇ 2. *Gen. an.*, I, 2, 716ª 14; II, 3, 737ª 27; IV, 8, 777ª 3 y sigs.; 10, 778ª 6 y sigs.

nos, si no es más bien la energía que falta al agente. Por lo demás, en todas partes es visible que la materia no es nada en sí misma y aparte de la forma: tal forma exige tal materia y no se acomoda a ninguna otra; *el arte del carpintero no puede descender a las flautas*; esta verdad del arte simboliza exactamente lo que ocurre en la Naturaleza. Materia y forma son, pues, *correlativos*, que, en el orden natural, no se separan jamás, y correlativos no intercambiables: tal determinación es correlativa de tal indeterminación, una privación de una determinada *posesión*, el *acto* (ἡ ἐνέργεια) lo es de la potencia, o inversamente. Así la definición de una realidad física no se hace ni por la materia sola, ni por solos la forma o el fin, sino por la materia junto con la forma. Igualmente, conocer una causa física es saber cuál es la *quididad* del compuesto natural que se estudia, y—puesto que esta *quididad* es el conjunto jerárquico de los caracteres de este compuesto—saber cuál es el orden de estos caracteres, elevándose de los que son antecedentes o condiciones materiales, hasta la esencia que hace su trabazón y que es su fin (1). Así, la causa es siempre interior a la cosa: explicar ésta es analizar su noción. Así, pues, en tanto que es ciencia y no preparación de la ciencia, la física de Aristóteles repugna la consideración de esa experiencia.

Una serie jerárquica de causas: he ahí, en último análisis, lo que constituye el determinismo de la Naturaleza. En la jerarquía de las formas, el grado de elevación de cada una se señala por la riqueza de su contenido, es decir, por el número de las esencias que domina y une. De otra parte, puesto que la materia no existe jamás sino en

---

1. *Fís.*, I, 7, 191ª 4 a 12; 9, 192ª 3 a 6; II, 9, *Metaf.*, Δ 4, 1015ª 3 a 11; Z 9, 1034ª 30 y sigs.; H 1; Θ 1044ª 25 y sigs.; G; I 6-9. *De an.*, I, 1, 403ª 25 y sigs. *Part. an.*, I, 1, 646ª 25 sigs.

el *compuesto* y como potencia de aquello cuyo acto es éste, cada compuesto servirá de materia a una forma en cuya esencia esté comprendida: la jerarquía de las materias acompaña a la de las formas. Importa pues señalar los grados de esta doble jerarquía. Ciertas causas son *las más próximas*, inmediatas y *primeras* en relación a la cosa en su individualidad; otras son más lejanas, *primeras*, no obstante, en tanto que condiciones fundamentales: el calor y el frío más allá de la materia del animal, la forma del hombre más allá de Peleo, padre de Aquiles (1).

Pero, ni en una serie ni en la otra, la progresión puede ser ilimitada. De una parte, se detiene ante la ausencia total de determinación: la *materia primera* es una pura abstracción y no puede ser otra cosa, puesto que, aun unida a una forma, la materia no es nunca cognoscible en sí, sino solamente por *analogía* con las fabricaciones artificiales (2). En el orden de la forma, se detiene, al contrario, ante la determinación total, y, como la forma es por sí lo real y lo cognoscible, este término último debe ser lo más real y existir todo *en acto aparte* de todo lo que, precediéndole, depende, no obstante, de él y no se explica más que por él. Ciencia del movimiento y del cambio, la Física exige, pues, una causa *primera* y un *primer motor* del cambio. Ahora bien: esta exigencia no estará satisfecha más que si el motor no es un *motor movido*, sino un motor *inmóvil, eterno, inextenso*. Toda fuerza, en efecto, según Aristóteles, tiene por asiento una extensión: la fuerza infinita requerida para explicar el movimiento incesante se asienta en una extensión infinita; por lo tanto, en virtud de la teoría de los proyectiles (pág. 369) la veloci-

(1) *Metaf.*, H 4, 1044ª 36 y sigs., b 1 y sigs.; 6 *s. fin.*: Λ 5 1071ª 29 y sigs. *Fís.*, II, 3, 195ª 29 y sigs., b 1 sigs. *Gen. an.*, IV, 1, 765b 1 y sigs.—(2) Fís. I, 7, 191ª 7 a 34. *De gen. y corr.*, II, 1, 329ª 9 hasta el fin, y muy a menudo. *Metaf.*, Z 10, 1036ª 8.

dad será infinita y el movimiento se realizará en un tiempo nulo; lo cual es absurdo. Es preciso, pues, que el primer motor esté fuera del espacio, como está fuera del movimiento y del tiempo. Observación importante: así en él y sólo en él, la causa eficiente y la causa final son causas exteriores y por la misma razón que le impedía serlo realmente en la Naturaleza: su identidad con la causa formal. Pues ésta en el *primer motor* es *separada* y no ya inmanente. Desde este momento y sin esperar la filosofía primera, vemos que la Física misma se ve obligada a buscar el principio de la Naturaleza y de su movimiento en una forma sobrenatural y extraña a su dominio (1).

b) *Cosmología.*—Después de estas generalidades podemos abordar el contenido de la Física, abstracción hecha, por lo pronto, de los seres vivientes.

Aristóteles llama a menudo al *Mundo*, es decir, *al Universo* (τὸ πᾶν), *el cielo*, pues el cielo abraza la *totalidad* de las cosas. Este lugar universal de los seres naturales y de sus movimientos, es el primero de los *motores movidos*. Es necesariamente único, puesto que el *primer motor* es único y, siendo éste eterno, tampoco tiene aquél comienzo ni fin. No habiendo nada fuera de él es perfecto, y, por lo tanto, finito, y la esfera que forma se mueve con el movimiento más perfecto: el movimiento circular. Pero, como todas las direcciones del movimiento rectilíneo están comprendidas en él, una primera diversidad cualitativa se manifiesta así en la esfera del mundo, la de los *lugares naturales*, ligados, como sabemos, a oposiciones cualitativas fundamentales. Lo alto es el lugar de lo ligero absoluto, lo bajo, de lo pesado absoluto, la región intermediaria, de lo pesado y lo ligero relativos. De donde cuatro cuerpos *simples* o *elementales*,

(1) *Fís.*, VIII, 5; 6 hasta 259b 31; fin. *De caelo*, I, 1 fin; 9, 279a 28 y sigs. Cf. CXXXIII, cap. XVII.

fuego y tierra, agua y aire, que Aristóteles denomina todavía las cuatro materias, pues más allá no había más que la materia primera. No obstante, en virtud del mismo razonamiento, es preciso que un elemento más perfecto corresponda, además, al movimiento circular eterno. Esta quinta esencia de materia, el *éter*, no tolera, pues, ninguna contrariedad ni ninguna especie de cambio; es verdaderamente algo divino (1).

En consecuencia, el Universo debe dividirse en dos grandes regiones, que difieren profundamente entre sí. Ahora bien: en una los movimientos son perfectamente simples, regulares, eternos, es decir, circulares. La única determinación o *potencia* que admite, es la de la movilidad inherente al éter, elemento constitutivo de los cuerpos que allí se hallan; es lo que Aristóteles denomina la *materia local* (ὕλη τοπική). Como, por otra parte, esta indeterminación es la de un movimiento eterno y que no puede ser distinto de lo que es, la necesidad que reina en él excluye la constricción, puesto que no tiene su principio en condiciones impuestas por algo inferior. Esta región, es el Cielo propiamente dicho: se extiende desde el *Primer Cielo*, el de las estrellas fijas, que envuelve el Universo, hasta la Luna, el de los astros, que es el más cercano a nosotros; es la región supralunar. El cielo de las estrellas fijas es el primero de los motores movidos, el más vecino del primer motor, un cuerpo animado y verdaderamente divino. Los astros, son como él cuerpos esféricos animados, cuya *vida y actividad práctica* son—por su *impasibilidad*, su eterna *inmutabilidad* y su *suficiencia superior*—de una *excelencia* incomparable. Ahora bien: el grado de esta excelencia debe, según Aristóteles, dar cuenta de todos los hechos de observación. Así, debilitándose la

(1) *De caelo*, I, 2; 7, 275b 12 sigs., 8-10; II, 1, 3; IV, 5, 312a 26. *Fis.*, III, 5.

fuerza infinita del primer motor a medida que se delega y no pudiendo comunicarse ya a un número tan grande de móviles, es, pues, racional que haya menos astros a medida que nos alejamos de la esfera de las estrellas fijas. Además, no realizándose inmediatamente la perfección, es racional también que a la revolución única del primer cielo la substituyan revoluciones siderales múltiples y complicadas (1).

Todas estas revoluciones deben ser concebidas de la misma manera. Los planetas, en efecto, no son menos inmóviles que las estrellas fijas: está probado, *a priori* y *a posteriori*, que no tienen ningún movimiento propio, ni de rotación sobre sí mismas, ni aun de traslación circular. Lo único que se mueve circularmente es la esfera transparente que lleva el astro, sin que sea posible saber si es el alma del astro quien la mueve, o si tiene su alma propia o si, en fin, es movida por el éter y tan sólo dirigida por el astro. Así, transportado con una gran velocidad, éste se calienta por el movimiento y deviene luminoso. Pero, mientras todas las estrellas son llevadas por una esfera única, cada planeta tiene su esfera y aun sus esferas, tantas como sean precisas para *reducir los fenómenos* al testimonio de la observación. Reconocemos aquí el sistema astronómico de Eudoxo. Para satisfacer ciertas apariencias, descuidadas por éste, un contemporáneo de Aristóteles, Calipo de Cízico, había elevado el número de las esferas a 34. Ahora bien, Aristóteles aumenta todavía este número. No obstante, no lo hizo, según parece, para satisfacer necesidades de la representación geométrica, sino por razones físicas. Sus cielos son, en efecto, cielos sólidos. Por

(1) *De caelo*, I, 9, 279ª 11 y sigs.; II, 1, 284ª 14 a 14; 2, 285ª 29; 3, 286ª 9 a 12; 12, 292ª 20 y sigs. b 1 y sigs. *De gen y corr.*, II, 11, 337 b 35 y sigs. *Meteor.* I, 3, 340 b y sigs. *Metaf.*, Θ 8.

lo tanto, para que el movimiento propio de cada esfera planetaria no sea alterado por el de la esfera en que está encajada, lo cual destruiría la unidad del sistema físico, es necesario intercalar entre ellas tantas esferas *compensadoras* como sea preciso. Habrá 22, de suerte que el número total de los cielos encajados concéntricamente en el primer cielo, será de 55, o, sólo de 47, si, poniendo el Sol y la Luna aparte de los demás planetas, restamos de este total los cielos intermediarios entre Venus y el Sol y entre éste y la Luna (1).

La región sublunar es mucho menos extensa. La Tierra, esfera muy pequeña (2), ocupa su centro, pues vemos que todos los cuerpos pesados tienden hacia su centro, y sirve de eje móvil al conjunto del sistema. En razón de su alejamiento del primer movido, esta nueva región es muy diferente de la otra. El cambio, la generación y la corrupción de las substancias, reemplazan a la existencia inmutable y eterna. En lugar de seres animados que poseen inmediatamente o poco menos, su bien propio, cuenta con una mayoría de cuerpos brutos y los seres animados mismos carecen a menudo del bien a que tienden (enfermedades y monstruosidades) o están obligados a deliberar respecto de él y se equivocan en sus cálculos. La necesidad inteligible, y que viene de la forma, es, pues, contrariada por necesidades inferiores y que proceden de la materia, no ya de una materia perfectamente determinada como la del mundo sideral, sino de una materia que es esencialmente indeterminación. La discontinuidad será la regla del movimiento, aun del que se realiza sobre un círculo. La simple frecuencia se substituirá a la absoluta regularidad. La región sublunar es, en fin, el dominio de lo contingente, de lo *accidental* y del *azar*. Lo *fortuito*

(1) *De cielo*, II, 7; 8; 10-12, *Metaf.*, Λ 8.—(2) Su circunferencia se estima en 400,000 estadios, es decir, aproximadamente 7,200 km.

(τὸ αὐτόματον) es, para Aristóteles, lo que se produce excepcionalmente y sin finalidad, en una esfera de actividad que, como nuestra conducta o la obra de la Naturaleza, lleva consigo normalmente la finalidad. Cavar la tierra, salir a la plaza pública, atravesar el mar, he ahí actos humanos que tienen ordinariamente un fin. Al contrario, hallar un tesoro, encontrar de improviso a un deudor, ser lanzado por la tempestad a Egina o donde no se iba, he ahí hechos de azar, y aun más especialmente, de *fortuna* (τύχη), buena o mala. Ahora bien: cuando se trata de las obras de la Naturaleza, no alegaremos ya la *fortuna*, a falta de una posible elección, sino solamente el azar en general, lo *fortuito*; así, la producción de un monstruo, pues la naturaleza tendía, por sí misma, a la perfección de un sér normal. Los hechos fortuitos no son, pues, hechos sin causa, sino hechos que resultan de un cruzamiento imprevisto o anormal de las causas. En suma: en la región sublunar, la energía de la forma, salida del primer motor, se va obscureciendo; se aplica con una exactitud cada vez menor a la materia y deja juego libre a la indeterminación de ésta (1).

Es, pues, racional que los únicos elementos de esta región sean los que son inferiores al éter. Pues bien: no pueden explicarse, ya, como antes, en relación con los *lugares naturales*, sino por cualidades relativas al más fundamental de nuestros sentidos: el tacto, caliente y frío, seco y húmedo; opuestos que se excluyen, pero sólo en el interior de cada par. Cuatro combinaciones son, pues, posibles, que dan nacimiento al fuego y a la tierra, lo seco caliente o frío, al aire y al agua, a lo húmedo caliente o frío. Por otra parte, las dos primeras de estas cualidades son *activas*, las dos últimas, *pasivas*. Por consiguiente, jamás

(1) *Fis.*, II, 4-6 (el *azar*; cf. *Metaf.*, Δ 30; 8, 199^{b34} y sigs.; 199^{a33} y sigs. ^{b} 19 y sigs. *Gen. an.*, IV, 3, 4. *De caelo*, I, 9, 278^{a28} á ^{30}.

los elementos son aprehendidos más que en esta relación mutua ni pueden hacer más que mezclarse o transformarse los unos en los otros. El mundo sublunar es, pues, propiamente, la región de los mixtos. Estos, no obstante, comportan una jerarquía. Los unos, manifestaciones temporales de la preponderancia de un determinado elemento, se destruyen en cuanto se han formado; son todos estos fenómenos tan diversos de la región circunterrestre, que Aristóteles reunió con el nombre de *meteoros* (vientos, nubes, lluvia, nieve, granizo, hielo, arco iris, rayo, relámpago, trueno, fuegos celestes diversos, estrellas fluentes y cometas, Vía láctea, etc.) en un grupo cuya constitución han respetado largos siglos. Otros, más estables y que constituyen los verdaderos mixtos, son propios de la Tierra (1). La *envoltura* del mundo sublunar es una esfera de fuego, o, más exactamente, de materia inflamable, que da vueltas con el primer cielo. Envuelve el aire y éste el agua, la cual, en fin, recubre la Tierra. El movimiento de esta envoltura, calienta y deseca el aire, hacia el cual suben de la tierra *exhalaciones secas y humeantes*. Al mismo tiempo, se elevan del agua exhalaciones *húmedas y vaporosas*. Del conflicto de estas dos clases de exhalaciones y de sus proporciones mutuas, resultan, por condensaciones, rarefacciones, compresiones, expulsiones, proyecciones, todos los meteoros. Como la humedad caliente del aire se transforma por enfriamiento en la humedad fría del agua, nos explicamos que el estudio de las fuentes, de los ríos y del mar pertenezca a la Meteorología. Asimismo los temblores de tierra, porque en las cavidades de ésta hay exhalaciones calientes que aspiran a escaparse para volver a su lugar natural. Los *mixtos* terrestres, compuestos, son cuerpos *homeómeros*: inorgánicos unos y que derivan, ya

(1) *De gen. y corr.*, II, 2 y 3. *Meteo.*, IV, 1 prin

sobre todo de la tierra (piedras, cristales, sales), ya sobre todo del agua (los metales); orgánicos otros, los cuales constituyen los diversos órganos de los animales y de las plantas, o derivan de ellos, los tejidos y los humores; carne, sangre y savia, huesos, vísceras en general, medula y grasa, tendones y cartílagos, membranas diversas, cuernos y uñas, pelos, secreciones y excreciones, etc. Ahora bien: el conocimiento de todas estas composiciones supone un estudio general, que es la química de Aristóteles; estudio de las cualidades secundarias que derivan de lo seco y de lo húmedo (duro y muelle, compacto y suelto, vítreo y viscoso, pulido y rugoso); estudio de la acción de lo caliente y lo frío sobre estas cualidades (cocción, con la digestión y la maduración, disolución y fusión, putrefacción, etc., y sus contrarios, lo crudo, coagulación, indu-ración, etc.) (1).

c) *Los seres vivientes y el alma.*—Los seres vivientes, en su reproducción y en su nutrición, en su crecimiento y algunos en su movimiento, son el ejemplo más evidente de la espontaneidad según la cual se define la Naturaleza. El estudio de la vida y del alma que es su principio, es, pues, un capítulo de la Física.

Es una parte considerable, el tercio por lo menos de la obra de Aristóteles. Un tratado general la domina: *Del alma*, en tres libros, con algunos fragmentos, para el segundo, de otra redacción. La morfología, la fisiología, la embriología animales son objeto de tratados especiales: *Historia de los animales*, diez libros, el último de los cuales es dudoso; *De las partes de los animales*, cuatro libros; *De la generación de los animales*, cinco libros; *De la marcha* y—discutido este último—*Del movimiento de los ani-*

(1) Para los mixtos terrestres, cf. *Meteor.*, IV.

males. Con el nombre de *Parva naturalia* se designan varios pequeños escritos especiales, algunos de los cuales son muy notables: *De la respiración*; *De la vida y de la muerte*, del cual es introducción el tratado *De la juventud y de la vejez*, y al cual se refiere *Sobre la dilatación y la brevedad de la vida*; *Del sueño y del despertar*, con los *Sueños* y la *Adivinación por los sueños*; en fin, *De la sensación y de los sensibles*, *De la memoria y de la rememoración*. Se perdieron muy pronto tratados de este grupo: una *Anatomía*, acompañada de láminas; *De la nutrición*; *De las plantas*. La obra que contiene nuestra colección con este título es, en efecto, falsa, así como nuestros *Fisiognomónicos*.

Hemos visto hace un momento cómo los tejidos y los líquidos orgánicos se refieren, a título de *mixtos*, a las condiciones elementales. Estas partes *homeómeras* son a su vez condiciones materiales en relación con las partes *anhomeómeras* del viviente, *instrumentos* diferenciados de su vida, es decir, *órganos* cada uno de los cuales tiene su forma y su función. Así equipado de lo necesario para vivir, un cuerpo es un cuerpo *orgánico*, o inmediatamente *capaz* de vivir, el fin y la razón de ser de sus condiciones materiales. Ahora bien: éstas son la *potencia* de una *forma*, la vida, que las actualiza utilizándolas en relación a sí misma y, así, hace del cuerpo *natural* un organismo. Hay, pues, ahí tres grados: la potencia indeterminada de una materia de la vida, o sus condiciones necesarias; la potencia determinada o *hábito* (ἕξις), la aptitud para vivir; y el ejercicio completo de esta aptitud, cuando se manifiesta por una de sus actividades y el sueño o la inacción no la tienen entorpecida. El alma es precisamente este segundo grado, que es el *primero* de la vida en *acto*. Se define pues: *la primera actualización de un cuerpo natural, que tiene la vida en potencia*. No es una realidad separada del

cuerpo, ni es tampoco un cuerpo; es *algo del cuerpo*, su *quididad*, según la cual es un determinado viviente y sin la cual no sería más que un puro agregado. Su misión es la unidad misma de la materia *próxima* y de su forma. Indudablemente no podemos decir que el alma *resida en* el cuerpo, *como el piloto en su navío*. Pero no deja de ser para él lo que la vista para el ojo, la aptitud para realizar su función. Causa formal y final de la vida del cuerpo, es, además, el *motor* de este cuerpo y aun un motor móvil, pero que no mueve de una manera continua. De otra parte, como algunos movimientos de que es causa—así la respiración y la nutrición—suponen condiciones exteriores a él, diremos que este motor inmóvil es, no obstante, *movido por accidente* con el cuerpo que anima (1).

El alma no es un género que se divida en especies, sino una función que lleva consigo tres modos, ordenados jerárquicamente. En su grado más bajo y, por consiguiente, más fundamental, es *nutritiva y generativa*, común, pues, a todos los vivientes indistintamente. En un grado superior de la determinación, es capaz de *discernir* por la sensación las cualidades de las cosas y de provocar, en general, desplazamientos apropiados, según los deseos y las aversiones: *sensitiva, apetitiva y motriz*, en este grado es común a todos los animales indistintamente. Su función más alta, hacia la cual tienden todas las demás, es propia sólo del hombre: es la función *racional* y el *intelecto*. Esta jerarquía, que lleva consigo, además, grados intermedios, determina, por lo menos, groseramente, la serie natural de los tipos de vivientes. El alma, como forma, determina, en efecto, la constitución del cuerpo y las funciones de que es capaz. Así, los más humildes de los vi-

(1) *Gen. an.*, I, 1, 715^{a} ^{5} ^{11}; 18, 722^{b} ^{30} ^{33} *De an.*, I, 3 hasta 406^{b} ^{15}; II, 1; 2, 414^{a} ^{29} ^{5}; 4, 415^{b} ^{8} ^{28}. *Metaf.*, II 6 *s. fin.*

vientes, las plantas, tienen órganos poco especializados, porque apenas tienen otra función vital que crecer y producir sus granos; su reproducción prescinde de la distinción de los sexos y algunas nacen incluso por generación espontánea; no tienen más movimiento que el de abajo arriba; su vida es un sueño sin despertar alguno; su unidad corporal es casi la de un simple *agregado*, porque su alma es de una forma poco elevada, y es más bien una multiplicidad de almas en potencia, cada una de las cuales, puede hacer de un trozo de la planta, otra semejante. Con un alma un poco más alta, animales muy simples—esponjas y ostras—añadirán a caracteres análogos algunos rudimentos de sensibilidad y de motricidad. Además, la vida embrionaria de los animales superiores es, al principio, una vida puramente vegetativa, como de una larva de insecto. Tomando las cosas al revés, diremos, por el contrario, que los animales son degradaciones de la perfección humana: cuanto más decrece el valor interno, más superabunda el elemento terroso y más pesan hacia abajo, pegándose a la tierra por múltiples patas, para adherirse, en fin, a ella completamente. Esta regresión conduce a la planta, animal totalmente invertido, pues tiene el grano donde aquél lo cabeza, y constituyen su boca, al contrario, las raíces (1).

No hay aquí, sin embargo—es preciso no equivocarse—, ni evoluciones en el tiempo, ni transformismo; las especies son eternas como la tierra, centro de un mundo eterno. Hay tan sólo un progreso estático, puro continuo, de estas *formas*. Son más o menos ricas en determinaciones y exigiendo cada cual una materia apropiada, dan lugar a organizaciones más o menos complejas. El fin de este progreso de la Naturaleza es la organización más perfecta que

(1) *De an.*, II, 3. *Part. an.*, II, 10, 655^{b} ^{32} y sigs.; IV, 10. *Gen. an.* III, 2, 753^{b} ^{31} y sigs.; 9, 758^{a} ^{32} y sigs. *Hist. an.*, VIII, 1, etc.

conocemos, la del hombre. El hombre representa, pues, el plan total de la Naturaleza, que todos los vivientes reproducen en grados diversos, a menudo en condiciones más propicias para la observación. Las diferencias de los planos secundarios así sobrepuestos residen, ya en el volumen de un órgano o en su posición, ya en las propiedades cualitativas de los tejidos y de los humores. Pero estas diferencias exteriores no destruyen ni la unidad de un plan particular, ni la del plan total. Entre todos, como entre las variedades de cada uno, hay, en efecto, rasgos comunes y, en su defecto, analogías: órganos, tejidos, humores, aunque diversamente colocados o constituídos, pueden, en efecto, sostener la misma relación funcional en relación al todo. La aleta es al pez o la pinza al cangrejo, lo que el ala es al pájaro o la mano al hombre: debiendo hallarse la función de los pulmones en todos los animales acuáticos, las branquias serán lo análogo de los pulmones. El casco es lo análogo de la uña, la espina del hueso, etc.; la envoltura del feto en los ovíparos, el huevo de los vivíparos, el capullo de los insectos son análogos. Indudablemente, Aristóteles debe muchos de sus puntos de vista a sus predecesores. Pero al sistematizar sus observaciones alcanza tal vez el mérito de ser considerado como el iniciador del método comparativo en biología (1).

Otros principios más particulares son empleados, más o menos explícitamente, por Aristóteles. Así considera las correlaciones de órganos o sus modificaciones, como *consecuencias* de la influencia de un órgano *dominador*, o de un cambio de este órgano, según el cual se rige todo el tipo biológico: tales son los de la generación y de la nutrición. Además, la adaptación de una parte determi-

(1) *Ibid.*, y I, 1; 16 *in.*; IV 1 *Part. an.*, I, 4, 5; IV, 5, 10 *Gen. an.*, II, 1, 731^{b} ^{35} y sigs.; 4, 737^{b} ^{26} y sigs. etc.

nada a una función especial, así de la boca a la defensa o a la prehensión, o solamente a la nutrición, determina su volumen y su estructura. Si la naturaleza, en fin, dedica todo su esfuerzo a una es a menudo en detrimento de otra. Pero, perteneciendo ésta a un sistema de correlativos, no desaparece totalmente: subsiste en miniatura y a *título de indicación* (1).

La obra biológica de Aristóteles sería inexplicable si no viéramos en ella una «suma»—preparada sin duda por colaboradores—de los conocimientos posibles en su tiempo para investigadores mal equipados. Así no podemos tratar de establecer un balance, ni aun somero, para referírselo luego en su totalidad. Por consiguiente, ¿para qué poner de relieve algunos errores famosos, sobre la función de los pulmones y las branquias, por ejemplo, que, por medio del aire o del agua, enfrían la sangre cocida en el hogar del corazón, o sobre el papel análogo atribuído al cerebro mientras que la sensibilidad depende del corazón, etc.? Lo que importa es, más bien, el método según el cual condujo Aristóteles su trabajo de sistematización o eligió entre las hipótesis de sus antepasados. Pues bien: su curiosidad es evidentemente científica: ningún sér, ninguna función en la naturaleza que no merezca ser estudiados por sí mismos. Y al dirigir su atención sobre los monstruos, en tanto que derogaciones de la finalidad de la naturaleza, mostró como su mismo finalismo podía inspirar útilmente la investigación. Si confió a menudo en observaciones ajenas, fué siempre al menos en las de especialistas: médicos, veterinarios, criadores de ganado, cazadores o pescadores. No es tampoco imposible que estudiara por sí mismo la evolución del huevo de gallina o del feto hu-

(1) *Gen. an.*, III, 1, 749b 7 a 9, 750b 2 y sigs.; IV, 1, 764b 32 a 35. *Part. an.*, II, 11, 658b 33 y sigs.; III, 1, 662b 22 a 31. *Hist. an.*, VIII, 2, 589b 31 y sigs.

mano (1). Pero, fatalmente, debía ser conducido por las exigencias de su propósito didáctico y por los postulados de su filosofía, a resolver dialécticamente buen número de problemas.

En cuanto a su clasificación de los animales, su valor ha sido tal vez exagerado. Cierto es que vió que la determinación de los grupos debía fundarse en caracteres esenciales y que éstos deben ser valuados comparativamente para jerarquizar los grupos. Pero, ordinariamente, dista mucho de haberlo logrado. Aunque sus descripciones de especies sean bastante precisas para que, entre las 500 que analizó, la mayoría puedan ser identificadas, es preciso convenir en que los principios mismos de su clasificación carecen de vigor y de coherencia. Al lado de caracteres verdaderamente profundos y generales, como la presencia o la ausencia de sangre, en relación con el grado de calor vital, o el modo de generación (2), busca criterios de diferenciación específica y de jerarquía en caracteres muy superficiales. Por ejemplo, se distinguen los animales acuáticos de agua dulce, según vivan en ríos, estanques o pantanos. Otras veces, alega el grado de inteligencia, de tal modo que las abejas y las hormigas, que, como insectos, ocupan el último rango de los animales cuya ausencia de sangre denuncia su imperfección, son elevadas, como sociables o *políticos*, casi al nivel del hombre. Lo que hace de éste una especie distinta entre los vivíparos es su estatura erguida y su aptitud para separar la derecha de la izquierda. No sabe dónde colocar el simio, el murciélago ni aun el cocodrilo, porque un saurio debe ser terrestre y

(1) *Part. an.*, I, 5, 645ª 5 y sigs. *Gen. an.*, IV, 1, 764ª 31; 3 fin y 4. Cf. Bonitz, *Ind. ar.*, 104ª 1 y sigs.; 328ª 13 y sigs.—(2) Atribuida, como hemos visto, a ciertas plantas, la generación espontánea se halla también en algunos animales, por ejemplo, la ostra, el pulpo, varias especies de insectos y aun de peces.

aun troglodita. Separa el grupo de las serpientes entre los ovíparos y los vivíparos, porque la víbora, en apariencia al menos, es vivípara. La rana se caracteriza solamente como un animal de charca, etc. (1). En suma, parece que la ambición lógica de Aristóteles haya sido excedida por la masa de los hechos que quiso sistematizar.

La más característica de las funciones del alma animal, es la aptitud discriminativa que manifiestan las sensaciones. Según nos coloquemos en el punto de vista del objeto o del sujeto, de la *potencia* o del *acto*, de la *potencia* indeterminada o de la potencia determinada en *hábito*, o función, o, en fin, del ejercicio mismo de esta función, podremos distinguir: *lo sensible* o lo *sentido*, *el* color o *un* color (τὸ αἰσθητόν) y lo *sensitivo* o lo *que siente*, la vista o el vidente (τὸ αἰσθητικόν, τὸ αἰσθανόμενον), con la *sensación* misma como acto de lo sensitivo, la visión en relación con la vista (ὄρασις, ὄψις) y, en fin, el *sensorio* (τὸ αἰσθητήριον), el ojo, pues el alma tiene en el cuerpo los órganos de sus funciones. Por consiguiente, si la sensación es *pasividad* y *alteración* del sujeto, puesto que éste es modificado por un agente que le es exterior, lo es al menos en un sentido particular: lo sensible, muy lejos de destruir una manera de ser del sujeto, al contrario, lo actualiza; además, no se recibe a la manera del alimento, la materia con la forma, sino que lo sensitivo recibe la forma sin la materia, como recibe la cera la impresión sin el metal del sello. En suma, lo *sensible* deviene *sentido* al mismo tiempo que lo *sensitivo* deviene *sintiente*, así como el móvil deviene movido al mismo tiempo que el motor deviene moviente. De donde la fórmula clásica: la sensación es el *acto común* de lo sensible y de lo sensitivo; pues un solo y mismo acto, dice Aristóteles, re-

(1) Véase, por ejemplo, *Hist. an.*, I, 1-6; II, 1 *in.*; 15 *in.*; IV, 1 *in. Part. an.*, I, 1 *in.*; IV, 5 *in.* Cf. IV, 353-365.

viste en la sensación dos *quididades* diferentes, color y visión del color (1). Es un ejemplo de correlación irreversible.

Así definida la naturaleza de la sensación, distinguiremos en lo sensible y correlativamente en lo sensitivo, lo que es *común*, lo que es *propio* y especial y lo que es *accidental*. Así que esta blancura que está ahí sea una blancura determinada, es un *accidente* para éste sensible como para mi sensación, y ésta puede ser falsa, al juzgar sobre lo que está fuera de su alcance. Lo mismo ocurre y por la misma razón respecto a la sensación de los *sensibles comunes*: movimiento y reposo, extensión y figura, unidad, número y tiempo, los cuales pueden ser percibidos en los cuerpos por todos los sentidos indistintamente, pero sobre todo por la vista y el tacto. Por consiguiente, sólo son infalibles las sensaciones especiales, cuando tienen por objeto su *sensible propio*, que no es objeto de ninguna otra (*De an.*, II, 6).

La base necesaria de todos los sentidos especiales, la condición suficiente de una sensitividad y de una vida animal, es el tacto, sentido muy poco especializado. Su objeto son las cualidades contrarias del cuerpo *en tanto que cuerpo*, es decir, las cualidades elementales, caliente, frío, seco, húmedo, etc. Pero, para que sean objeto del sentido, es preciso, en primer lugar, que éste sea un *término medio* entre los contrarios, capaz de discriminarlos entre sí o de asimilarse al uno o al otro. Es preciso, además, que sean a su vez *medios*, ni demasiado débiles, ni demasiado intensos. Por otra parte, como el contacto inmediato hace imposible la discriminación sensitiva, el tacto tiene necesidad de un *medio* que, separando lo sensible del sentido los una. Este medio es la carne y, como forma parte

(1) *De an.* II, 1, 412^{b} ^{24} y sigs.; 5; 12; III, 2, 425^{b} ^{26} y sigs.; 8.

de nuestro cuerpo, nos imaginamos que es el *sensorio* del tacto. Pero este sensorio está, por el contrario—como es conveniente—, muy profundo, donde reside el principio de toda vida sensitiva y animal, en la región de lo que es su órgano central, el corazón. El órgano del tacto será, en fin, en su contextura, un *mixto* apropiado de elementos: de tierra, pues la tierra es la materia propia de la vida vegetativa, y de fuego, pues el corazón es el hogar de la vida animal (1).

Este análisis vale para los demás sentidos, cuyas determinaciones especiales, cada vez más complejas y ricas en intelectualidad, bastará notar. El gusto, estrechamente ligado al tacto, con el mismo sensorio, es ya término medio entre contrarios menos generales, lo dulce y lo amargo, y tiene por medio una parte especial de la carne, la lengua. Igual parentesco del gusto con el olfato y la olfacción, como entre sus sensibles. Pero esta vez el medio es exterior al cuerpo, e igualmente para el oído y la audición, la vista y la visión. Por el ejemplo del medio de la vista, lo *diáfano*, se comprenderá el papel de los demás medios, llamados por los comentadores lo *diosmos* y lo *dieques*. Lo *diáfano* es, en sí mismo, invisible como posibilidad indeterminada del sensible luz, es obscuridad. Pero, si, suprimida toda circunstancia desfavorable, pasa al acto bajo la acción del fuego o aun del éter, instantáneamente se determina como luz. Si se limita, en fin, en cuerpos de figura definida, se convierte en el *vehículo del color*. Como, de otra parte, queda siempre en ello una parte no actualizada que es obscuridad, la mezcla diversamente proporcionada de lo negro con lo blanco producirá siete colores diferentes. Los sensorios de estos últimos sentidos, serán sin duda mixtos de elementos en relación

(1) *De an.*, II, 11; III, 1, 425ª ª. *De sensu*, 2 fin. *De gen. y cor.*, I, 2., I.

con sus sensibles: aire y agua, tal vez con fuego, para el olfato; predominio marcado de un solo elemento para los sentidos más elevados; aire para el oído, agua para la vista (1).

Por encima de estas cinco sensibilidades especiales, las únicas posibles dadas las oposiciones cualitativas elementales, existe un *sentido común*, es decir, no especial. En él se recogen, en primer lugar, los *sensibles comunes*. Además, teniendo cada sentido especial su individualidad, la distinción y la comparación de los sensibles sería imposible de uno a otro, si no hubiera un sentido superior, cuya unidad, como para todos los sentidos especiales entre sus contrarios, fuera *media* entre dos *géneros* separados de sensibles especiales, así, entre un sabor y un color. Ahora bien, si no estuviera implícito en ambas partes, la mediación sería inexplicable. El sentido común es, pues, tercera función, *sensación de la sensación*, lo que se llamará más tarde conciencia. Así, siendo esta *sensibilidad primera y universal*, inmanente a toda *sensibilidad diferenciada*, opera la síntesis de una multiplicidad heterogénea para constituirla en un modo de la experiencia, cuyos diversos aspectos refiere constantemente al sujeto. A este sentido común, deben corresponder, en fin, un *sensorio común*, que no puede ser otro que el de la sensibilidad primera, y también, según parece, un medio común, el *soplo congénito*, cuya fuente es el corazón y que circula en los *conductos* (πόροι) por los cuales los sensorios periféricos se enlazan con él (2).

Además, esta conciencia, mientras los sentidos especiales están impedidos o totalmente inactivos, guarda una actividad propia a la cual se refieren los sueños y que en-

(1) *De an.*, II, 10; 9; 8; 7; III, 1 *in*. *De sensu* 2 no concuerda con 5.—(2) *De an.*, III, 1 425ª 14 a 2, b 25. *De sensu*, 7, 449ª 14 a 20. *De somno*, 2, 555ª 12 a 22. Cf. XXX, 328-336.

laza la función sensitiva con la *función imaginativa* (τὸ φανταστικόν) y la memoria. Lo «representado» sensible y lo representado «imaginario (αἰσθητὰ, φαντάσματα), la sensitividad y la imaginatividad, o sus actos, en cualquier orden de sensaciones, difieren solamente como el estado *fuerte* y el estado *débil* y por su *quididad*, pero no en sí mismos. En primer lugar, cuando el estímulo externo ha dejado de obrar, el movimiento sensorial se prolonga, debilitándose, en el sensorio especial y hasta en el sensorio común. Por otra parte, reforzándose estas sensaciones retardadas, por la aportación de sensaciones semejantes, se constituye todo un material permanente, de imágenes que, siempre en estrecha relación con la vida del cuerpo, deviene un objeto propio para la actividad de la imaginación. Normalmente ésta no se libera jamás ni aun en el sueño, de una reacción correctiva de la percepción y del razonamiento y el delirio es una excepción. Así es la condición, no sólo de la *experiencia* (ἐμπειρία) y del discernimiento intuitivo que lleva consigo, sino también del puro pensamiento, pues éste apenas puede *tener lugar sin imagen* que le sirva de sostén. Lo mismo si crea la obra de arte, que si es *deliberación* y *cálculo*, estos accidentes relativos al uso y al fin no cambian la naturaleza de la imaginación. Su relación con el sentido común aparece claramente en la memoria y la expectación. Estas no difieren, en efecto, de la imaginación, más que por la introducción de un *sensible común*, el tiempo, en defecto del cual recuerdo o previsión son solamente imágenes; la ilusión de lo «ya visto» prueba, por lo demás, que el aspecto de la imagen es lo que nos sugiere no referirla al presente. En cuanto a las *consecuciones* habituales según la contigüidad, la semejanza y la contrariedad, ya analizadas por Platón, no juegan espontáneamente; el hombre se dispone activamente para recobrar la pista perdida; es la *rememoración*

(ἀνάμνησις). Este esfuerzo para restablecer la rota continuidad de la memoria está, además, enlazada con la vida orgánica profunda, de tal modo que prosigue a veces a pesar nuestro y llega a término a veces, antes de haber cesado (1). Todo lo mejor de la psicología clásica hasta el fin del siglo XIX está contenido, en suma, en algunas páginas de Aristóteles.

La *motricidad* y la *apetitividad* que, al lado de la función sensitiva, caracterizan también el alma animal, fueron consideradas en su relación con la inteligencia a propósito de la ética. Bastará insistir aquí en la unidad fundamental de estos tres modos. El deseo y la aversión están ligados al placer y a la pena, que son inseparables de las sensaciones; son quididades diversas de una misma función. Por otra parte, si el movimiento consecutivo al deseo y a la aversión es siempre tal como lo determinan los órganos del animal, inversamente un estado completamente accidental del cuerpo puede modificar profundamente las afecciones de su alma, sobreexcitar o atenuar en ella de una manera inesperada los deseos o las aversiones. Así, placeres y penas devienen para el animal *índices*, a menudo ilusorios, de lo que vale la relación establecida por sus sensaciones entre su medio y él. El sentido común y la imaginación confieren luego a estos índices pasajeros una individualidad accidental, que los fija a la vez, en la conciencia y en lo más profundo del organismo, como objetos permanentes de apetición o de repugnancia (2).

El acto mental por el cual nos elevamos, por fin, de las funciones sensitiva e imaginativa a la función *intelectiva*, es la *aceptación* de un objeto de *creencia* o de *opinión*

(1) Principalmente *De an.*, III 3; 7, 431^{a} ^{14} y sigs.; 8, 432^{a} ^{3} a ^{10}; 11. *De mem., De somno, De insomniis.* Cf. *Rel.*, I 11, 1370^{a} ^{28}. *An. post.*, II, 13, 99^{b} ^{31} y sigs.—(2) *De an.*, I, 1, 403^{a} ^{16} a ^{25}; 2, 403^{b} ^{25} a ^{27}; II, 2, 413^{b} ^{23} y sigs.; III, 3 *in.*; 7, 431^{a} ^{16} a ^{18}; 9 *in.*; 10.

(ὑπόληψις, πίστις, δόξα), en suma, el juicio, por muy elemental que sea. La *prudencia* y la *ciencia* son sus formas superiores. En todas ellas está ya la *intelección*, acto del *intelecto*. Ahora bien: si esta función y este género de alma no están en los precedentes, éstos le sirven al menos de condiciones materiales y de antecedentes necesarios. La ética mostró, además, cómo mueve la inteligencia, asociándose al deseo, y cómo se realiza en ella el placer en su forma más perfecta. En algún sentido, empero, estas necesidades inferiores significan que el pensamiento es incapaz de bastarse a sí mismo, que está impedido y limitado en el compuesto que somos. Por sí mismo, en efecto, como el sentido en su esfera propia, es en derecho infalible, en cuanto entra en *contacto* con lo inteligible, su objeto. Pero lo que hay de indeterminado en sus condiciones materiales introduce en él la contingencia y la posibilidad de fallar; ¿no sería mejor para él el imperio absoluto de la necesidad racional, que una libertad siempre capaz de una mala elección? Por otra parte, el intelecto no puede ser *la forma de las formas*, un género de alma *soberano* y lo que hay en nosotros *de más divino*, más que a condición de ser solidario de lo que está por bajo de él; ¿cómo, en efecto, haría salir las *formas inteligibles* de las formas sensibles, si éstas no hubieran sido ya separadas de la extensión por la sensación? (1).

Ahora bien: si los inteligibles, que son aquí el motor de la función y que actualizan su potencia, son formas separadas de la materia sensible, simples e *indivisibles*, no puede tratarse aquí, como para la sensación, de un acto común del agente y del paciente. El acto es único: recibir tales formas y actualizar así su propia virtualidad, es *de-*

(1) *De an.*, III, 8, 432ª ³ ª ⁶; I, 4, 408ᵇ ²⁹. *Et. Nic.*, X 7, 1178ª ⁵. *Part. an.*, IV, 10, 686ª ²⁷ ª ³⁰. *Metaf.*, Λ 7, 1072ᵇ ²⁰ y sigs.

venirlas. Fuera de esto, el intelecto no es más que *potencia* o receptividad, y, no siendo, como lo sensitivo, un compuesto concreto, es, en contacto con la forma, propiamente *impasible*. Es, por consiguiente, *sin mezcla*, puesto que, para recibir simples y todos los simples, debe serlo a su vez, y, como el *receptáculo* del *Timeo*, no debe tener ninguna determinación previa que amenace alterar lo que recibe. Es, en fin, *separado del cuerpo*, pues un órgano no haría más que alterarlo. Es, en resumen, lo que la cera extendida sobre la tablilla: la ausencia de toda escritura y la posibilidad de recibirla, o bien todavía *el lugar*, no real, sino solamente posible, *de todas las formas* (1).

Pero, nos preguntaremos: ¿si los inteligibles están encerrados en las sensaciones y en las imágenes, cómo separará de ellas un intelecto que no es absolutamente otra cosa que receptividad? ¿Están, al contrario, eternamente en acto? Entonces son las Ideas platónicas. No hay más que un medio de esquivar la dificultad: imaginar, como lo hizo Aristóteles, por encima del intelecto que *deviene* los inteligibles y que se ha llamado, según él, muy impropiamente *pasivo*, otro intelecto que los *hace* (2), que se ha denominado el intelecto *agente*. Todos los caracteres sobrenaturales que poseía el otro como potencia, los posee éste en acto, y, sobre todo, realmente separado. Ilumina eternamente los inteligibles, para permitir al otro, saliendo de su virtualidad, aprehenderlos, cuando, al mismo tiempo, salen ellos también de la materia en que estaban confundidos. No hemos evitado, sin embargo, todas las dificultades. Los diversos géneros de alma están, en efecto, en potencia en la simiente masculina, único vehículo de la forma. Pero, mientras los dos géneros inferiores, aportados con el calor del *pneuma*, se actualizan sucesivamente

(1) *De an.*, III 4; 6 in. *Metaf.*, Λ 9, 1075ª ª ª.—(2) *De an.*, III, 5.

en el feto humano, *el género divino del intelecto le viene de fuera* (θύραθεν) y existe en él en acto. Entonces ¿cómo se individualizará, sin ser, no obstante, algo del cuerpo, residiendo el principio de la individualidad en la materia? Si, a diferencia de las otras almas, que, nacidas con el cuerpo individual, deben perecer con él, tiene *únicamente* el privilegio de la inmortalidad, lo tendrá, pues, en tanto que no individual y, correlativamente, en tanto que eterno (1). Así, el intelecto en potencia se hallará ser el lugar eternamente actual de inteligibles eternamente actuales. Esta vuelta al platonismo, que concuerda tan mal con los aspectos empiristas de la teoría del alma, molesta visiblemente a Aristóteles. De ahí las reticencias y las obscuridades de su exposición, y también los vanos esfuerzos de tantos intérpretes, antiguos o medievales, para dar a esta exposición la unidad que le falta.

B) *La filosofía primera.*—Las especulaciones sobre el intelecto *agente* nos transportan fuera del plano de las cosas naturales; del dominio de la Física pasamos al de la *filosofía primera o sabiduría*, supremo grado de la ciencia *teorética* y objeto principal de la colección conocida con el nombre de *Libros «metafísicos»* por el cual se ha acabado por designar al mismo tiempo el asunto de estos libros. Ahora bien: esta designación es un simple juego de palabras, que se refiere a la categoría que ocupaban *después de los libros de Física*, *meta ta física*, en las *tablas* de Andrónico. Por lo demás se halla por primera vez en Nicolás de Damasco, algo más joven que Andrónico. Es, en el más alto grado, una colección ficticia de la cual es preciso separar inmediatamente el segundo trozo y (2), especie

(1) *De an.*, I, 4, 408b 24 a 30; II, 2, 413b 24 a 27; III, 5 fin. *Gen. an.*, II, 3.—(2) Cuando se numeran los libros de la *Metafísica* de I a XIV, este segundo de la serie, pero, como ya veréis, no se le com-

de introducción a la Física y simple redacción de un discípulo, tal vez de Pasicles de Rodas, el sobrino de Eudemo. Separaremos igualmente el libro Δ, designado a menudo por Aristóteles como un escrito distinto: *De las acepciones múltiples* (περὶ τῶν πολλαχῶς λεγομένων); vocabulario de escuela, en que se explican, muy someramente a veces, los principales términos técnicos de la Filosofía. La parte principal de lo que queda está constituída por una introducción a la ciencia *del Sér en tanto que Sér* (A, historia del problema; B, el problema y las *cuestiones* o ἀπορίαι; Γ; E), por su estudio que no es, en parte, más que un bosquejo de la naturaleza de este sér (Λ), por un tratado de la substancia (Z H), completado por una disertación sobre la *potencia* y el *acto* (Θ). Los libros M y N, sobre los principios, tienen relación, el primero con A y B, el segundo con I, que trata de lo uno y de lo múltiple. Ciertas partes de M y de A son casi idénticas. Pero en A y B, si expone y critica Aristóteles las doctrinas platónicas, es como individuo perteneciente a la Academia; *probamos que existen Ideas...*; particularidad notable, que recuerda el célebre pasaje de la *Etica* (I, 4 *s. in.*) sobre la obligación, para él tan penosa, de sacrificar al culto de la verdad y de la crítica imparcial la amistad que le une a los partidarios de las Ideas. En cuanto a la relación de esos libros, no podemos hacer más que hipótesis. El libro K es, en fin, en sus ocho primeros capítulos, otra redacción de BΓE y, en el resto, una compilación de la *Física*.

Las ciencias teoréticas que hemos considerado antes, están fundadas en abstracciones, que recortan un punto de vista en lo real total. Un saber de un valor explicativo infinitamente superior será, al contrario, el que tenga por objeto el Sér en sí mismo, *en tanto* precisamente *que sér*

prende, resulta una ambigüedad en la designación de los libros, que se evita fácilmente sirviéndose de las letras griegas.

(τὸ ὂν ᾗ ὄν), explicado en su naturaleza y en sus atributos por medio de causas y de principios, los más elevados que se puedan descubrir (1). En la solución que bosquejó de este problema, Aristóteles se opone a la vez a los puros mecanicistas, por ejemplo Demócrito, que niegan el problema, y entre los socráticos, sobre todo a los platónicos. Ahora bien: a grandes rasgos ¿qué reprocha a los últimos? Por lo pronto, haber erigido con sus Ideas, universales en substancias y dado a *quididades* una existencia independiente de la cosa cuya *quididad* son, doblando así inútilmente las cosas con el pretexto de explicarlas. Luego, no poder dar cuenta de la causalidad de sus Ideas—sean participadas o sean modelos—ni explicar el movimiento y el cambio por estas realidades inmutables. Haber, en fin, arbitrariamente excluído del mundo de las Ideas ciertos universales, las cosas artificiales, los relativos, etc., y haber admitido, en cambio, ciertas cosas que, como lo Uno, el Sér, y el Bien, no son universales (2).

Se plantea, pues, dos problemas principales: ¿cuáles son las relaciones de lo universal y lo individual? ¿qué es, de otra parte, una substancia? Para responder a ellos, Aristóteles recurre a ese método general de explicación por la *forma* y el *acto*, la *materia* y la *potencia*, cuyos ejemplos abundan ya en las otras partes de su filosofía. Así se resolverá el primer problema, si observamos que lo universal, siendo solamente *el atributo común de una pluralidad* de cosas (ἓν κατὰ ὁ ἐπὶ πολλῶν) no representa más que una *posibilidad* indefinida de repetición; que no puede ser, pues, *aislado*, como una cosa, *aparte de esta multiplicidad* (ἓν παρὰ τὰ πολλά); que es *posterior* a la esencia y constituye para ella un *accidente*. Lo individual, al contrario, es lo que, no siendo atributo, no puede tampoco ha-

(1) *Metaf.*, Γ. 1 y E. 1.—(2) Cf. CXX, libro I.

llarse en una pluralidad de sujetos, sino la realidad misma de cada uno, con los atributos exigidos por esta realidad: es el *acto*. Si la *materia* es, pues, el principio de la individualidad, es en tanto que, por ella, los individuos pueden ser *varios numéricamente*. Pero lo que hace que cada uno de ellos, aisladamente, sea precisamente lo que es, es la *forma* o la *quididad*, y lo individual es entonces verdaderamente la *especie última*. Por consiguiente: todas las particularidades que le afectan en lo sensible son extrañas a lo que es: no hacen más que situar su cuerpo en medio de una multiplicidad, y, procediendo de la *materia*, no sirven para nada en la explicación del individuo. Ahora, segundo problema: ¿entre las acepciones de la substancia cuáles convienen al individuo? No la de *compuesto*, forma *inmanente de* una materia, ni la de *soporte* permanente de las cualidades y de la substitución sucesiva de los contrarios, o la de *sujeto* lógico de los atributos. Estos dos sentidos no valen más que en relación a la esfera de la generación y de la corrupción y para el pensamiento empírico, que no es explicativo. El único que conviene es aquel en que la substancia es la *forma* o la *quididad*. Por consiguiente, la universalidad del género, o de la especie no última, no puede, en ningún sentido, ser substancia, sino por *analogía*. Y, como es sabido, a título de substancia *segunda* (1).

Presentando así el pensamiento de Aristóteles y a condición de distinguir en él dos planos, libertamos su ontología de muchas dificultades y contradicciones. Pero, puesto que las *formas* son inengendradas, puesto que ninguna de ellas es al mismo tiempo *materia* en relación con una forma superior, puesto que todo lo que es eterno es en acto,

(1) Por ej. *Herm.*, 7 s. in. *De an.*, I, 1, 402b [illegible]. *Metaf.*, Z 1, 1028a [illegible] y sigs.; 7, 1032b [illegible] y sigs. II 1, 1042a [illegible]; 6. Cf. Bonitz, *Ind.*, 219a [illegible] y sigs.; 544b [illegible].

puesto que existe, en fin, un intelecto en acto y verdaderamente *separado* constituído por las *formas* o los inteligibles en acto; ¿estas formas inengendradas y en acto no serán, a su vez, separadas? En vano nos prohibe, pues, Aristóteles creer que son idénticas a las Ideas de Platón; para explicar nuestro pensamiento en ejercicio tiene necesidad de un plano sobrenatural, que es precisamente el *del Sér en tanto que sér* (1).

¿Cuál es la naturaleza de este sér «soberanamente real»? Si no es (2) el mismo intelecto en acto, es al menos su modelo. La *teología* de Aristóteles nos pone, en efecto, ante un dios que es un *pensamiento que se piensa eternamente a sí mismo*, pensamiento enteramente inteligible de inteligibles que son inteligencia. Siendo así la *forma* de las *formas* separadas, es a su vez separado, y el individuo por excelencia. Trascendente al Mundo, del cual no es la providencia, que ni siquiera conoce, pues más vale no conocer lo imperfecto, no deja de ser, no obstante, el motor, inextenso, no solamente no movido, sino además, absolutamente inmóvil, de este Mundo; en defecto de lo cual habría, en efecto, en él, por poco que fuera, materia o potencia. Mueve, pues, toda la Naturaleza y cada uno de los seres naturales perecederos, por el movimiento del Primer Cielo y de los seres naturales eternos, a título de *deseable* y de fin exterior; de modo que, en último análisis, los movimientos de los primeros significan solamente su aspiración, satisfecha o contrariada, hacia *el Bien y lo Perfecto*, más o menos claramente deseado. Todo *pende de él* y depende de él, únicamente *él se basta a sí mismo*. En la eternidad indivisa e intemporal de su *vida contempla-*

(1) *Metaf.*, Z 8, 1033b 5 a 26; O, 1034b 7 a 16; Θ 8, 1050b 2 y sigs.; Λ 3 *in.* y 1070a 31 a 17; N 2, 1088b 25 y sigs., etc.—(2) Como ha dicho Alejandro de Afrodisia.

tiva, Dios, *pensamiento del pensamiento, acto* puro, goza de la perfecta beatitud (1).

¿Se dirá que la bella simplicidad de esta construcción disimula mal su ambigüedad? ¿Preguntaremos a Aristóteles, crítico de Platón, por qué las nociones que utiliza *suenan a hueco*, al contrario que en éste, y no son más que puras *metáforas poéticas*? (2). He ahí tal vez por qué, en lo que se refiere a su doctrina, Aristóteles es tan sobrio de justificaciones: era más fácil denunciar las debilidades del intelectualismo de Platón que preservarse a sí mismo de semejantes peligros. Una observación bastará: si hay, según Aristóteles, una ciencia del *Sér en tanto que sér*, es que todos los seres se asemejan por su común *relación de dependencia respecto a una naturaleza* única y no dependiente (3). Pero lo más importante, después de haber afirmado esta universal analogía, hubiera sido deducirla de su principio. Ahora bien: negándose a fundar, con Platón, sobre las relaciones matemáticas lo que hay de inteligible en la cualidad, aislando como lo hace la *forma* y el *acto* sin poner en juego transición—sino astrológica—entre lo inteligible y lo sensible, el cualitativismo de Aristóteles se cierra a toda posibilidad de representar la existencia de las cosas sensibles, su jerarquía de perfección, su devenir, de otro modo que en los términos del puro empirismo.

Definiríamos tal vez sin injusticia a Aristóteles, diciendo que fué a la vez demasiado y demasiado poco filósofo: dialéctico hábil y retorcido, no es profundo ni original. Lo más claro de sus invenciones consiste en fórmulas bien acuñadas, en distinciones verbales fáciles de manejar: montó una máquina cuyos resortes, una vez puestos en movi-

(1) *Metaf.*, V 6-9. *Fis.*, VIII, 10. *De cielo*, I, 9 fin. *Et. Nic.*, X, 7, etc. Cf. págs. 346 y 553 y sigs.—(2) *Metaf.* A 9, 991ª 21 y sigs.—(3) *Metaf.*, Γ 2 princ.

miento, permiten la ilusión de una reflexión penetrante y de un saber real. Pero la peor desgracia es que empleó esta máquina en combatir violentamente a Demócrito y a Platón. Así desvió por largo tiempo a la ciencia de las vías en que hubiera podido realizar muy rápidamente progresos decisivos. En cambio—y esto justifica este largo estudio—fué un potente enciclopedista y un maestro profesor: poseyó la universalidad de los conocimientos de su tiempo y supo sistematizarlos con mucho arte en lecciones y en tratados. La extensión y la variedad de su obra, cualidades de elaboración y de presentación incontestables, pero que son algo distinto del espíritu mismo de la investigación en materia de ciencia como de filosofía, he ahí, abstracción hecha de circunstancias históricas particulares, lo que valió a su filosofía y a su nombre su incomparable fortuna.

SEGUNDA PARTE.—LOS DISCÍPULOS INMEDIATOS DE ARISTÓTELES

Uno de los caracteres más salientes del Liceo, es una fuerte organización de la erudición científica de acuerdo con el ideal del saber tal como lo concebía Aristóteles. Verosímilmente bajo su inspiración, si no bajo su dirección, fueron compuestos, por Teofrasto de Ereso (escolarca de la escuela en un período perturbado, de 322 a 288-7, y, según se dice, hasta la edad de ochenta y cinco años), esta gran historia de las *Opiniones de los físicos*, cuya importancia conocemos ya (pág. 17); por Eudemo de Rodas, una *Historia de la Geometría, de la Aritmética y de la Astronomía*, cuyos fragmentos son infinitamente preciosos y tal vez también, una historia de las antiguas cosmogonías; por Menón, una historia de la Medicina; por Fanias de Ereso, una historia de la Poesía y una historia de las escuelas so-

cráticas; por Dicearco de Mesena, una *Vida de los griegos*, que era una historia de la civilización helénica; por Aristógenes de Tarento, una historia de la Música.

De otra parte, Dicearco escribió un *Recorrido de la Tierra*, verdadera geografía científica, en que las determinaciones de medida, especialmente de alturas, tenían un lugar importante; Aristógenes, un tratado de los *Instrumentos de música*, de los *Elementos de rítmica*, del cual queda un largo fragmento, de los *Elementos de armónica*, que poseemos en una forma tal vez alterada y que muestran un vivo cuidado de observar con precisión, de no *volver la espalda a la sensación* para perderse en especulaciones matemáticas; Teofrasto, su *Historia de las plantas*, descripción y clasificación, cultivo, usos, distribución geográfica, y su tratado *De las causas de las plantas*, estructura y funciones; obras precisas, apoyadas sobre buenas observaciones y sobre una documentación sólida, inestimable monumento de la botánica antigua. De Teofrasto tenemos también fragmentos *Sobre la fatiga, los sudores, el vértigo, el desvanecimiento, la parálisis, Sobre los vientos, los signos del tiempo, Sobre las piedras, el fuego*, sin hablar de una multitud de trabajos análogos, de los cuales sólo poseemos los títulos. Su inmensa producción comprende, además, escritos de lógica, de física general, de filosofía primera, numerosos trabajos sobre la política, sobre la retórica, etc., a los cuales es preciso añadir este curioso ensayo de psicología descriptiva que constituyen *Los caracteres* y composiciones literarias cuya elegancia producía la admiración de los antiguos. Todos estos primeros peripatéticos tienen el mismo gusto por las monografías de detalle, por las colecciones de observaciones, en que se insertan los estudios personales y también el mismo apartamiento de las síntesis especulativas prematuras.

Todos toman por base la enseñanza del maestro. Pero,

salvo tal vez Eudemo, que no tiene apenas otra ambición que la de ser su escrupuloso intérprete, no se abstienen de ensancharla, ni de criticarla o corregirla. Así Teofrasto, con el concurso de Eudemo, desenvuelve considerablemente la teoría lógica de la modalidad y de la fórmula de los silogismos hipotéticos y disyuntivos. Critica la doctrina del movimiento y la del lugar, se pregunta si no se debería definir el espacio como el orden y la posición de las cosas según sus naturalezas *y sus propiedades*; retoca la teoría de los elementos; una discusión muy ceñida de la teoría del intelecto le conduce a una concepción que hace pensar en el monadismo de Leibnitz; las *cuestiones*, en fin, que son todo lo que nos queda de su *Filosofía primera*, se refieren principalmente al primer motor y a la acción teleológica. Todas estas críticas, así como las correcciones aportadas a la moral de Aristóteles, se inspiran en el afán de tener en cuenta los hechos y de limitar la parte de la trascendencia. Si bien es verdad que la *Etica* de Eudemo es de intención religiosa, que para él la virtud sólo vale como medio de elevarnos a la contemplación de Dios y que a menudo es una inspiración divina, de otra parte tiende, por esto mismo, a restringir la importancia que daba Aristóteles a los cálculos de la prudencia, para dar la preeminencia a la disposición del querer y al sentimiento. En Aristógenes y Diccarco, la relación del alma al cuerpo toma un sentido netamente materialista: el alma no es más que la unidad del cuerpo y la *relación natural* de sus funciones; lo que el primero, el músico, no podía dejar de llamar, como el Simias del *Fedón*, su concordancia o su *armonía*.

A Teofrasto sucedió Estratón de Lampsaco, *el físico*, que había vivido en Alejandría en la corte de Ptolomeo Soter en calidad de precepter de su hijo Filadelfo, y que administró el Liceo hasta 269. Por haber seguido hasta el fin las exigencias del naturalismo de Aristóteles, y reem-

plazado en la Naturaleza el motor sobrenatural, pasa por un peripatético heterodoxo. Mantiene, no obstante, el cualitativismo, puesto que Caliente y Frío son principios, y que todos los efectos de los cuerpos son debidos a *propiedades* naturales. Pero enlaza a las cualidades determinaciones mensurables de peso y de movimiento. No hay *lugares naturales*. El alma es un *pneuma* material; ninguna de las razones del *Fedón* prueba que sea inmortal. Todas sus funciones, sin excepción, se explican por el movimiento. El pensamiento, que se localiza en la base de la fuente, no es más que una sensación debilitada, a la cual puede dar su vivacidad una impresión corporal. Así, y sin que sea necesario alegar la influencia de Epicuro, Estratón se acerca a Demócrito. Pero, aunque apele únicamente a la causalidad mecánica, o como dice él, a la *fortuna* con exclusión de toda finalidad, rechaza, no obstante, los *ensueños* atomísticos, afirmando la divisibilidad infinita de su materia cualificada, y no admitiendo el vacío más que en el interior de los cuerpos o del Mundo, sólo para explicar la transmisión del calor y de la luz, y todavía con una tendencia de la Naturaleza a llenarlo siempre. A decir verdad, esta orientación experimental y matemática de la Física, fué, en la evolución del aristotelismo, un episodio aislado. Pero su influencia parece haber sido grande en los dominios técnicos de la Mecánica, de la Medicina y de la Astronomía.

LIBRO IV

EL HOMBRE EN EL UNIVERSO
EL IDEAL DEL SABIO

LA FILOSOFÍA HELENÍSTICA

I

La fundación del Imperio de Alejandro y luego, la de los grandes reinos entre los cuales se dividió, el vasallaje de las ciudades griegas y la ruina definitiva de su antigua organización, un reflujo del Oriente helenizado hacia la Grecia continental, la creación en este mismo Oriente de nuevas capitales de la cultura, Alejandría, Pérgamo, Rodas; he ahí algunos de los hechos que caracterizan el período *helenístico*. Heredera de la ambición de Alejandro, Roma extiende, estabiliza su realización: se convierte en la capital universal. Así se ensancha gradualmente el campo de las acciones y de las reacciones mutuas. Ahora bien: a medida que se debilita el pensamiento griego, sufre con más fuerza la contaminación de influencias extrañas a su genio.

Las circunstancias políticas o sociales que precedieron y siguieron inmediatamente a la muerte de Aristóteles, acusaron con una intensidad creciente necesidades imperiosas, a las cuales la Filosofía, por su parte, debía proporcionar nuevas respuestas. En el gran Estado centralizado del cual es sujeto, el ciudadano de la antigua pequeña ciudad se interroga sobre la actitud a tomar: se siente

desorientado y como perdido. Se repliega entonces sobre sí mismo; piensa en su salud interior; pide que se le diga el fin de la vida, que se le proponga un ideal, en cuya prosecución halla, para su propia dicha, la libertad perdida. Este ideal podrá variar con cada escuela; siempre será, sin embargo, el ideal del *Sabio*, que no es de ningún país ni de ningún tiempo; todos lo concebirán con el mismo espíritu resueltamente pragmático.

En verdad, esta tendencia pragmática tenía ya más de un siglo de edad: los sofistas, y sobre todo Sócrates, habían sido sus iniciadores. Platón instruye algunos elegidos en las ciencias y la dialéctica en vista de la renovación moral del grupo social; Aristóteles mismo, al organizar fuertemente en el Liceo el estudio de la retórica y de la política, muestra no ser extraño a este punto de vista. Pero los pensadores que más han contribuído a orientar en este sentido la filosofía postaristotélica, son los otros socráticos, cínicos, cirenaicos o aun megáricos, pragmatistas intransigentes, para quienes el saber no es nada si no sirve para la acción, si no es el saber mismo de la acción. Indudablemente, entre los filósofos nacidos de estos pensadores, varios conservaron los cuadros, en adelante clásicos, de la educación filosófica: llevan consigo, pues, una lógica, una física, una teología. Pero nada de esto vale más que en relación con la organización de la conducta. Por lo demás, el progreso siempre creciente de las ciencias hacia la especialidad técnica debía favorecer también esta especie de polarización ética de la especulación filosófica.

Caracteriza, por último, a la Filosofía, después de Aristóteles, una vuelta más señalada hacia las doctrinas presocráticas. Indudablemente, no habían sido jamás olvidadas. Pero las personalidades vigorosas de un Antístenes, de un Euclides, de un Platón sobre todo, transformaban, asimilándolo, lo que habían tomado de ellas. Ahora es otra cosa:

nos contentamos con yuxtaponer acomodando; se inserta en un sistema, como una parte total, un sistema extraño. Es un efecto del predominio de las preocupaciones prácticas y un indicio de la indiferencia especulativa del pensamiento.

CAPITULO PRIMERO

EL ESCEPTICISMO

Es muy difícil discernir en el conjunto de la doctrina escéptica lo que pertenece a sus primeros representantes. En efecto, el único Escepticismo sobre el cual tenemos una información abundante, es el más reciente; todavía conocemos peor su historia que sus tesis y sus razones. Pero ¿se puede probar que lo esencial de éstas no proviene de la tradición? Es, pues, prudente, no pudiendo discutir aquí los testimonios, no aislar los dos momentos del Escepticismo, a condición de recordar que media entre ellos tres siglos aproximadamente y que el segundo momento es, en parte, contemporáneo del último período de la historia del pensamiento griego.

El Escepticismo es la primera en fecha de las grandes filosofías postaristotélicas. Pirrón, en quien los escépticos han reconocido unánimemente su modelo, tiene cuarenta años aproximadamente a la muerte de Aristóteles. Es un contemporáneo de Teofrasto, de Jenócrates. En Elis, su ciudad natal, pudo conocer los últimos filósofos de la escuela de Fedón, y es seguro que, por la enseñanza de Bryson, alumno de un discípulo de Euclides, fué iniciado en esta dialéctica megárica, cuyos más ilustres representantes pertenecían a su tiempo. La formación de su pensamiento depende, pues, en parte, de una de las formas de la tradición socrática. Pero, por otra parte, se enlaza

con Anaxarco, con el cual sigue a Alejandro a Asia, y así depende a la vez de Demócrito y de otra tradición socrática, la del Cirenaísmo.

Anaxarco de Abdera (1) es una figura original. Su maestro, Diógenes de Esmirna (2), alumno de un discípulo inmediato de Demócrito, Metrodoro de Chíos, uno de los jefes de la escuela, había tal vez ya bosquejado una conciliación del atomismo físico con un subjetivismo radical, a la manera de Protágoras, y con una actitud práctica que recordaba a Arístipo *el Viejo*. Por lo menos, esta última orientación explicaría bastante bien las paradojas del carácter de Anaxarco, su indulgencia complaciente para Alejandro después del asesinato de Clito, y, por otra parte, su orgulloso valor en medio de un suplicio atroz. ¿No era, según él, la única sabiduría *saber medir la oportunidad*? Nuestros sentimientos parecen una decoración de teatro o las ilusiones del delirio: convencerse de ello da la felicidad de un modo más seguro que la Ciencia. Así, el sabio es el hombre superior a todas las circunstancias, un juez soberano de todas las situaciones y, por lo mismo, siempre dichoso. Esta concepción no diferiría tal vez de lo que se halla en otros filósofos de este tiempo, si Anaxarco no hubiera sido en la India testigo de la viviente impasibilidad de esos fakires que los griegos llamaban *magos* o *gimnosofistas*: uno de ellos, apellidado Calanos, había dado a su ejército, desde lo alto de su hoguera, el espectáculo de una muerte voluntaria, soportada sin debilidad. No parece dudoso que estos ejemplos y la familiaridad de Anaxarco ejercieron una profunda influencia sobre el pensamiento de Pirrón.

Como Sócrates, Pirrón no escribió nada: se conoce, pues, su personalidad y su doctrina sólo por testimonios.

---

(1) LXVIII, cap. 59.—(2. *Ibid.*, cap. 58.

Hay, por lo pronto, los escritos salidos de la escuela. Pero los de Sexto Empírico (hacia 180-210), posteriores a Pirrón en cuatro siglos, aparecen al fin de una compleja evolución de la doctrina original. Deben, no obstante, mucho a Timón de Flionte (315?-225?) o el *Silógrafo*. Ahora bien: éste, después de una juventud azarosa, había pasado en primer lugar por la escuela de Megara y vivido, finalmente, en el mismo Elis, cerca de Pirrón ya viejo. Consagró una buena parte de su producción literaria—sus poemas, *los Silas*, en tres libros, y *las Imágenes*, con un diálogo en prosa cuyo título, *Pitón*, es tal vez un juego de palabras—a exaltar al maestro y la doctrina, a expensas del resto de los filósofos y filosofías. En esta fuente han bebido los testigos ulteriores: Antígono de Caristo, pocos años posterior a Timón, para sus vidas de Pirrón y de Timón, ampliamente utilizadas por Diógenes Laercio; Aristocles de Mesena, para una exposición precisa y clara de la doctrina (1); por fin, Sexto Empírico. En cuanto a Cicerón, que ve en Pirrón sólo un moralista, habla de él según Antíoco de Ascalón y según los neoacadémicos; el primero poco hace para comprender la originalidad del pensamiento especulativo de Pirrón, los otros están interesados en disimularla.

De los escritos pirronianos de Timón, desgraciadamente, nos quedan escasamente 150 versos, en los cuales se advierte la imitación de Jenófanes, con un humor más brutal y tal vez también la misma nobleza de acento. En las *Imágenes* Timón denunciaba la tiranía de las apariencias, la vanidad de las distinciones entre el bien y el mal (2); pedía a Pirrón que le revelara su secreto: *¿Cómo, no siendo más que un hombre, llevas en sosiego la vida más cómoda, indiferente a todo..., sin ceder jamás al torbellino*

(1) Cf. LXVI, págs. 175-181. (2) *Ibid.*, fr. 59-70.

de una sabiduría...? Sólo el Dios-sol guía la Humanidad. Y Pirrón pronunció *la palabra de verdad*, la que dice la *eterna naturaleza de lo divino y de lo bueno*, que es la *regla derecha* de la *vida más igual* (1). Los *Silas* comenzaban (2) con un combate homérico de los filósofos, heridos todos de un mal común, una *logo-diarrea*, que degenera en *logomaquia*. El ejército de los dogmáticos es derrotado. Arcesilao se atribuye este honor; pero el verdadero vencedor es Pirrón, el *invencible*, cuyo espíritu no es, sin embargo, perturbado por los *humos* del orgullo (ἄτυφος), y que ha aliviado a sus semejantes de la pesada carga de las *afecciones* subjetivas y de las *convenciones ilusorias* (3). Luego, el tema cambiaba: era en el vivero de la Academia, el vaivén de una bandada de peces, con Platón a la vanguardia. El mayor de todos es Pirrón: cerca de él, de Menedemo, de Diodoro, se ampara Arcesilao cuando los pescadores (los estoicos) tiran su red (4). En el segundo libro, se asistía a una *Nekyia* de filósofos. Entre las sombras evocadas, Timón respetaba sólo la de los eleatas, y, sobre todo, la de Jenófanes: ¡*Oh, anciano*!, decía éste a Pirrón, *¿cómo, por dónde has hallado el medio de escapar a la esclavitud de las opiniones y al hueco pensamiento de los sabios...*? ¡*Poco te importaba a ti saber qué vientos soplaban sobre la Hélada, o cuál es el origen y el fin de todas las cosas*! (5).

Confrontando otros testigos con estas indicaciones sacadas de Timón, nos podemos formar una imagen bastante coherente de la personalidad de Pirrón. Por lo pronto, quiso ser un socrático, el hijo más robusto de la familia y la más fuerte imagen del antepasado. Solo él se ha libertado de las seducciones de una pretendida sabiduría,

(1) Fr. 67, 68, 69 y sigs.—(2) Según la reconstrucción de DIELS, *Ibid.*, 182-194.—(3) Fr. 9.—(4) Fr. 30-32.—(5) Fr. 48.

ha roto el yugo de las impresiones individuales y el de los prejuicios. Ni nuestras sensaciones, en efecto, ni nuestros juicios pueden decir verdad, ni equivocarse: todo es *igualmente indiferente, equilibrado, indeciso.* Permanecerá, pues, *sin opinión, sin inclinación, sin vana agitación* de espíritu; *no más esto que aquello* (οὐδὲν μᾶλλον), lo mismo sí que no, o más bien ni sí ni no. La *suspensión* del juicio (ἐποχή) conduce al fin a *callarse* (ἀφασία) (1). Si Pirrón no escribe es que no tiene la vanidad de querer decir su palabra en las disputas de los filósofos: triunfa de sus argucias porque se cierne por encima de ellas. Esta indiferencia especulativa es el principio de la indiferencia práctica. Los gestos de la vida ordinaria carecen de importancia: Pirrón cuida su cerdo, vende en el mercado su volatería y sus lechones; no rehusa ser gran sacerdote de su ciudad. Tiene la coquetería de la humildad y de la *dulzura* (πραότης): si se le deja mientras habla, no repara en ello; es indulgente con los hombres, porque sabe que nada es en sí noble o vergonzoso, justo o injusto, sino tan pronto lo uno como lo otro. Del mismo modo, su *impasibilidad* (ἀπάθεια) quiere ser total; no distingue entre la enfermedad y la salud; soporta sin parpadear una cruel operación. A diferencia del cirenaico, no saborea ni el placer, pues el ideal del Sabio es, para él, *desnudar completamente al hombre*; es el *equilibrio* perfecto de un alma que *nada puede perturbar* (ἀταραξία). He ahí lo que Timón llama la *regla* de la vida y la *esencia* de lo bueno y de lo divino. Así sólo hay una verdad, y es que, en el orden de las sensaciones y de las opiniones, todo es indiferente, y que nada vale absolutamente, sino la *quietud* del espíritu. Por lo demás, esta *lucha contra las cosas*, que debe libertarnos, Pirrón la predicaba mucho más con el

(1) Cf. Aristocles y D. L., en XIV, núm. 446, 449, 451.

ejemplo que de palabra, y por ello, sin duda, muere nonagenario (hacia 275) rodeado del respeto asombrado de todos los que fueron testigos de su vida (1). El transmitió a los griegos, tanto en la especulación como en la práctica, el ideal indio del absoluto renunciamiento.

Hallaremos de nuevo más tarde las trazas de la acción ejercida por Pirrón (2). ¿El principal de sus discípulos, Timón, tuvo sucesores? La continuidad de la escuela, a pesar de muchas obscuridades, es verosímil (3). En todo caso, Sexto distingue entre los *antiguos* y los *nuevos* escépticos: los primeros son los que reconocieron diez *modos*, o *tropos, para la suspensión* del juicio; los segundos contaron sólo cinco (4). Ahora bien: desde este punto de vista, el representante del antiguo Escepticismo es Enesidemo de Cnosos; el del nuevo, es Agripa. Por lo que se refiere a este último, es maravilloso que su nombre haya sobrevivido: Diógenes Laercio lo nombra sólo de pasada (5) y no le hace figurar en su catálogo; Sexto no habla jamás de él; no sabemos absolutamente de él nada. En cuanto a Enesidemo, todo lo que nos dice es que había enseñado en Alejandría y dedicado a L. Tuberón sus *Discursos pirronianos*. Pero ¿de qué Tuberón se trata? Como no lo sabemos hemos de limitarnos a decir que la fecha de Enesidemo oscila entre el principio del siglo I antes de Jesucristo y el fin del siguiente. Entre los demás escépticos, tres nombres emergen, y son nombres de médicos: Menodoto de Nicomedia, conocido, sobre todo, por los ataques de Galeno, Sexto Empírico y su discípulo Saturnino, que se colocan entre 150 y 250 después de Jesucristo. Las *Hypoty-*

(1) D. L., 61 y sigs., 64, 66-68, 103; Aristocles (en Eus., *Pr. ev.*, XIV, 18, 4); Cic., *De fin.*, II, 13, 43 y *Acad.*, II, 42, 130.—(2) Véase el *Epicurismo*.—(3) D. L., fin del libro IX.—(4) *P. Hypotyp. pirron.*, I, 36 y 164.—(5) 88. De 69 a 108, Diógenes Laercio trata del escepticismo en general y no ya de Pirrón.

poses (o esquemas) *pirronianos* de Sexto son una exposición notablemente lúcida (tres libros) de la doctrina escéptica. Mucho más extensa es la obra (1) *Contra los dogmáticos*, lógicos, físicos o moralistas (cinco libros) *y contra los teóricos*, o profesores de gramática, de retórica, de matemáticas, etc. (seis libros). La primera parte, que es una discusión de otros filósofos, es uno de los más útiles monumentos de la erudición antigua. Al margen de la tradición escéptica, es preciso todavía nombrar al retórico Favorino de Arlés (entre 120 y 150), que enseñó en Atenas y en Roma y fué el maestro de Aulo Gelio.

Los diez *tropos* de Enesidemo parecen ser una clasificación metódica de todos los argumentos que, en los filósofos del pasado, podían desviar de la afirmación o de la negación dogmáticas.

Este catálogo debe, pues, mucho, sin duda, a la polémica de la Nueva Academia, y bebe indiscretamente también en todos aquellos en que el Escepticismo quería hallar precursores: Heráclito, los eleatas, Demócrito, Protágoras, Diógenes de Apolonia (2). Tal vez Enesidemo no creía ser infiel a sus principios considerando el inventario de la contradicción, en las apariencias, como una preparación para una concepción heraclítea de la universal contradicción, en el fondo oculto de las cosas (3). Por lo menos, no hay ninguna ambigüedad sobre el sentido de los *tropos*. Es imposible, decía el escéptico (4), saber lo que las cosas en sí mismas son, puesto que aparecen muy diferentes a los distintos animales; a los diversos hombres; o según el sentido que las percibe; o según las circunstancias, el estado de la salud, la edad, etc. Estos cuatro primeros *tropos*

(1) El título habitual es *Contra los matemáticos* (abreviación M); los libros VII-XI son probablemente los primeros.—(2) En el libro IX de D. L.; proceden de Pirrón y Timón.—(3) *P.* I, 210;—(4) *P.* 36-163. D. L., 70-88.

se completan por otros tres, fundados sobre las variaciones que la posición, la distancia, el medio, la masa, determinan en las percepciones; éstas son, pues, siempre modificadas por su combinación con algún factor distinto del objeto mismo; o simplemente por la cantidad de este objeto: así las raspaduras de un cuerno negro son blancas. El octavo *tropo*, que envuelve todos los precedentes, se refiere a *la relatividad*: relación del sujeto con el objeto, de las cosas o de las nociones entre sí. Se la puede referir sin inconveniente a la crítica de la causalidad (1): consiste, en efecto, en lo esencial, en negar que haya en el agente un poder causal, siendo toda causalidad una relación de la cual es el paciente mismo uno de los términos. En el noveno *tropo*, se muestra como no vemos a la misma luz lo que es frecuente y lo que es raro. El décimo, que se refería a la diversidad de los juicios morales y de las costumbres, podía conducir a colocar la dicha en la *ataraxia*, o en esta *metriopatía* (2) que mantiene en la *medida* nuestra *pasividad* natural, teniendo en cuenta que nada de lo que es necesario en la Naturaleza puede ser un mal.

Agripa—si es que, en efecto, el mérito le corresponde a él—no se limitó a clasificar con más método las razones de la duda: sólo las reforzó. En vez de ocuparse exclusivamente de la percepción sensible y del juicio moral, considera, más generalmente, de una parte lo sensible, de otra lo inteligible. Ahora bien: sobre lo uno y sobre lo otro, filósofos o no, los hombres *no conciertan sus opiniones* (διαφωνία). Lo cual nada tiene de extraordinario, pues siempre lo inteligible y lo sensible son, respectivamente, *relativos*, a una inteligencia o a una sensibilidad; no son aprehendidos jamás en sí mismos. Así, en el primero y en el

(1) *M.* IX, 195-276; buenos resúmenes VII, II, 321-377 o CXLIII, 350-352.—(2) *P.* I, 25-30; III, 235 y sigs.

tercer *tropo* de Agripa, vienen a fundirse todos los *tropos* de Enesidemo. Es más, si en cualquiera de estos dos órdenes, se pretende probar algo, será preciso *ir al infinito*, sin encontrar jamás la evidencia. ¿No hay—dirá el dogmático—principios que se imponen a la evidencia? Tal vez, pero *por hipótesis*; ahora bien, vuestra hipótesis no es más evidente que la que la contradice. Son el segundo y el tercer *tropos*. El último es el célebre *dialelo*: si se pretende probar, por ejemplo, lo sensible por medio de lo inteligible, o inversamente, se prueba *lo uno por lo otro* (ἐπ' ἄλληλα); si se quiere escapar al círculo se cae en el progreso al infinito (1). En resumen: nada es evidente y, por consiguiente, nada se demuestra; es, en dos *tropos* (2), la última redacción de la tesis escéptica. En suma, nada es verdadero, en el sentido que tiene esta palabra para el dogmatismo; si, por azar, se hallara una tal verdad, se carecería por lo menos de un *signo distintivo*, o *criterio*, que permitiera reconocerla y hacerla incontestable (3).

El escepticismo original tiende a alcanzar la salud en la Sabiduría; pero, poco a poco, su dialéctica tomó una significación principalmente metodológica. El escéptico, antes de Stuart Mill, muestra a los sabios dogmáticos que se imaginaban que la ciencia se podía fundar sobre el silogismo demostrativo, que la mayor inductiva del silogismo, por ejemplo, supone una enumeración *completa* y depende, por consiguiente, de la verdad de la conclusión (4). ¿Se alegará que las cosas *manifiestas* (πρόδηλα) *indican* (ἐνδεικτικά) la naturaleza de las ocultas (ἄδηλα) y son, con este título, sus *signos*?

Es, objeta el escéptico, un caso particular de la ilusión general del dogmatismo: el signo es sólo un hecho,

(1) *P.* I, 164-172; D. L., 88 y sigs.—(2) *P.* I, 178 y sigs.—(3) *P.* II, 13-91 y *M.* VII, 25 al fin (libro I del tratado *Contra los lógicos*). —(4) *P.* II, 193-197.

que nos *recuerda* (ὑπομνηστικόν) otro del cual ha sido antes concomitante, de tal modo que dado uno u otro de estos hechos, se puede inferir como pasado o como futuro el que no es actualmente dado (1). Comprendido así, el estudio de los signos es la base de una buena práctica y de una multitud de artes muy útiles para la vida. Pero, donde hay sólo *consecución* los dogmáticos buscan una acción causal y construyen una *etiología*. Ahora bien: la misma investigación de estas pretendidas causas es expuesta a faltas, que Enesidemo había enumerado en ocho *tropos* especiales (2). La medicina es el ejemplo privilegiado de la actitud tomada por el escepticismo en este respecto. Condena al médico *razonador* (ὁ λογικός). El puro *empírico* mismo no es, a sus ojos, más que un dogmático a la inversa, casi tan estrecho como el otro. En cuanto a él, es *metódico*; es la esencia de su duda; *observa concomitancias* (τὰ κατάλληλα) y *consecuciones* (ἀκολουθία τηρητική), en vista de la previsión y de la acción; pero no tiene la arrogancia de creer que así haya descubierto causas (3).

Análisis riguroso e infatigablemente exhaustivo de todos los aspectos de un problema; habilidad dialéctica sin igual; probidad insobornable de un espíritu que rehusa engañarse a sí mismo; hostilidad resuelta contra la teoría y el prejuicio, sea cual fuere; respeto del hecho puro, con el cuidado de notar escrupulosamente sus relaciones y utilizarlas para la práctica, he ahí algunos de los rasgos por los cuales se caracteriza el Escepticismo griego al fin de su evolución. En el origen, su método era una disciplina moral, cuyo fin era la quietud de la vida; en lo sucesivo fué, además y sobre todo, una disciplina del espíritu científico. Jamás se distinguió por insurgente, ni buscó el es-

(1) *Ibid.*, 97-133; *M.* VIII, 143-158, etc.—(2) *P.* I, 180-185. Cf. CXLIII, 200 y nota.—(3) *P.* I, 233-241; *M.*, VIII, 288. Por ahí se ve que Sexto desautoriza el mismo el epíteto que le ha atribuído la tradición: *el empírico*.

cándalo; la humildad de su quietismo le hace aceptar la vida tal como es; su respeto para el hecho le lleva a tratar los hechos colectivos, costumbres y leyes, como hechos naturales. Frente a la intolerancia doctrinal y a la tiranía de los prejuicios de escuela, su actitud crítica expresa un valiente esfuerzo para hacer la ciencia autónoma, exigiéndole sólo dedicarse a determinar con rigor sus procedimientos técnicos, en vista de la práctica útil. En este sentido es, como se ha dicho justamente (1), un precursor del espíritu positivo.

(1) CXLIII, 298, 375-379.

CAPÍTULO II

EL EPICUREISMO

La doctrina de Epicuro parece haber sido una nueva elaboración de ideas demecríteas y cirenaicas, pero ya transformadas por la disciplina pirroniana. El primer maestro de Epicuro habría sido, en efecto, Nausífano de Teos. Ahora bien: éste había sido discípulo del demecríteo Hecateo de Abdera, del cual se dice que había oído a Pirrón, y tal vez le había incluso conocido personalmente. La tradición, por lo menos, es que Epicuro buscaba frecuentemente intruirse cerca de él sobre lo que había sido el viejo maestro (1). Por otra parte, la primera vez que viene a Atenas, hacia la edad de diez y ocho años, oye a Jenócrates, y en Samos, a otro miembro de la Academia, Pamfilio. Es preciso notar estas relaciones con el Platonismo, cuya influencia, aun transformada, permanece a menudo discernible. Por lo demás, Epicuro niega con pasión todas sus deudas hacia el pensamiento de los demás llenando de injurias groseras a los que se consideraban sus maestros o precursores (2): quiso que su doctrina se tuviera por una creación radical de su genio.

Hacia 307-6, Epicuro, de treinta y cinco años de edad aproximadamente, vuelve a Atenas y se establece defini-

(1) LXVIII, cap. 62 A, 1-9. Cf. cap. 60 A, 2, 3 y cap. 63 A, 3.—(2) CXLVI, núm. 231-241.

tivamente allí. Aunque nacido en Samos, donde su padre, emigrado ateniense, era maestro de escuela y su madre exorcista, guardaba legalmente su calidad de ciudadano. Indudablemente, su doctrina estaba ya entonces fijada: durante tres años había enseñado en Colofón, en Mitilene, en Lampsaco. Compra un cercado, abre una escuela; esta escuela se llamará *el jardín* y los epicúreos serán *los filósofos del jardín*. Ejerció un incomparable ascendiente sobre los que agrupó a su alrededor: era uno de estos seres excepcionales, a quienes los hombres agradecen que se dignen hacerse hombres y que suscitan en torno suyo una entusiasta devoción. Es que su filosofía no es una instrucción sino *una actividad, que por medio de razones y reflexiones proporciona la vida dichosa* (1); su escuela es una asociación de hermanos o amigos que quieren practicar *en común* esta actividad (συμφιλοσοφεῖν) (2): sociedad abierta a quienquiera alcanzar su salud en la nueva fe, sin distinción de cultura, pues bastaba saber leer (3), ni de raza o condición; los nombres de Leontium y de Hedeia recuerdan que aun cortesanas han buscado y hallado en ella la paz del corazón. El valor con que muere Epicuro (270), en los crueles sufrimientos del mal de piedra, permanece a los ojos de los fieles como un sublime ejemplo. Se convierte en el dios que ha traído a los hombres una revelación libertadora (4). En lo sucesivo, las comidas comunes de la escuela, el 20 de cada mes, y el día del aniversario del nacimiento del maestro, el 10 de Gamelión, (enero-febrero), serán, con más o menos solemnidad, celebraciones religiosas y actos de adoración (5). Se comprende, pues, que hubiera una ortodoxia epicúrea, y, aunque la doctrina haya

(1) Sexto, *M.* XI, 169.—(2) Cic., *De fin.*, I, 20, 65; *Testamento*, 18-20.—(3) CXLVI, núm. 117, 227 y sigs.—(4) Lucrecio, sobre todo, V, al principio, y I, 62-79, III, principio, y 1012-1011, VI, principio.—(5) CXLVI, *Ind. nom.*, pág. 405b.

admitido modificaciones de detalle, o algunos elementos extraños en el cuadro de sus principios (1), para ninguna se plantea menos el problema de su evolución.

La difusión del Epicureísmo fué rápida y extensa. Jefe de una comunidad casi religiosa, Epicuro dirige epístolas a las iglesias de Mitilene, Lampsaco, Egipto, Asia. Además, la abundante correspondencia que mantiene con los fieles alejados tiene siempre un carácter catequístico; les dicta una actitud sobre problemas que perturban su conciencia. Muerto el maestro, el culto organizado de su recuerdo, asegurando la cohesión de la secta, perpetúa la doctrina y contribuye a propagarla. Parece ser la primera de las filosofías griegas que se introdujo en la Italia romana, y, según parece, en primer lugar entre el vulgo (2). Pero, por los recursos interiores que ofrece en la confusión y los peligros de la vida política, seduce también a los grandes personajes y hombres cultos de los últimos tiempos de la República: L. Pisón, el protector de Filodemo, L. Manlio Torcuato, C. Veleio, C. Casio, que fué, con el estoico Bruto, uno de los asesinos de César, C. Vibio Pansa, T. Pomponio Atico, el amigo de Cicerón, etc. Una rica villa de Herculano nos ha entregado ya los restos de una biblioteca epicúrea. Hacia el fin del siglo II se consagró tal vez al Epicureísmo, por C. Amafinio, el primer tratado filosófico en lengua latina, con un éxito que, provocando imitaciones, debía extender a toda Italia la acción de la doctrina (3). Verosímilmente, pues, Lucrecio sólo se quiso preciar (4) de haber sabido poner en latín por vez primera el contenido técnico de la Física. El Epicureísmo conservó su vitalidad hasta el principio del siglo IV des-

---

(1) Por eje. la teoría de la amistad *De fin.* I, 20 o en varios puntos del poema de Lucrecio.—(2) V, 333¹; Cic. *Fin.*, II, 4, 12.—(3) Cic., *Tusc.*, IV, 3, 6 y sigs; cf. *Acad.*, I, 2, 5.—(4) V, 336.

pués de Jesucristo. En el III, la refutación de la Física por Dionisio, obispo de Alejandría, y los rudos ataques de Lactancio, atestiguan que es para el Cristianismo un rival terrible. No dejará de serlo hasta el día en que los cristianos se apoderen del poder político (1).

Epicuro escribió muchísimo, se dice que más de 300 rollos: *el Canon* o *del Criterio*, una *Física* en 37 libros, de la cual compuso un *Grande* y un *Pequeño resumen*, que fué tal vez el modelo de Lucrecio, tratados *Sobre los átomos y el vacío*, *Sobre los dioses*, *Del fin*, *De las cosas que hay que buscar o evitar*, *De la justicia y de las demás virtudes*, *De la santidad*, escritos polémicos, cartas, etc. De toda esta obra, de una forma literaria bastante ruda, pero robusta y grave, nos queda poca cosa: tres cartas, de las cuales la segunda es de una autenticidad dudosa: a *Herodoto* sobre la Física, a *Pitocles* sobre la Meteorología, a *Meneceas* sobre la Moral (2); una colección de *Pensamientos maestros* (κύριαι δόξαι) (3), de los cuales se ha hallado uno análogo en un manuscrito del Vaticano; diversos fragmentos papirológicos; el *Testamento* de Epicuro. Nuestra documentación se completa con fragmentos de otros epicúreos, especialmente de Metrodoro y de Filodemo; por los 10 libros del poema de Lucrecio *De la naturaleza de las cosas*; por la *Vida de Epicuro* en Diógenes Laercio (l. X); por la gran inscripción que a mitad del siglo III hizo grabar Diógenes de Enoanda (Licia) sobre un pórtico de su ciudad natal para la edificación de todos; en fin, abundantes exposiciones con traducciones o citas, en no epicúreos: Cicerón, Séneca, Plutarco, etc.

No es nunca demasiado pronto ni demasiado tarde, decía Epicuro (4), *para atender a la salud del alma*. De ahí

(1) CXLVI, pág. LXXV y sigs.—(2) Respectivamente designadas en las notas I, II, III, con el número del párrafo en D. L., libro X.—(3) Todavía en D. L.: abreviación, κδ.—(4) III, 122.

depende la felicidad y es el fin de la Filosofía. Nada, pues, de lo que en ella no contribuye o este fin, es útil y todo lo demás se estima en relación con este fin. Ahora bien, lo que, de otra parte, nos impide alcanzarlo, son las *opiniones huecas*, que *perturban* el alma y la envenenan, a las cuales nada responde en la naturaleza de las cosas: temor de los dioses y de la muerte, falsa apreciación del placer y de la pena. Así, pues, de las tres partes de la Filosofía: lógica, física, moral, las dos primeras son a la tercera lo que la higiene o la medicina son a la salud: medios que es preciso no convertir en fines.

La lógica sabia, por consiguiente, no interesa a Epicuro. La suya quiere ser, ante todo, una crítica del conocimiento, una discriminación de lo que encierra de incontestable a título de *evidencia* (ἐνάργεια, *perspicuitas, manifestum*). Así se obtienen los *signos* a partir de los cuales se podrá inferir lo que no es evidente, sobre todo en lo que concierne a la Física. Sobre esta base, finalmente, se podrá fundar la *regla de la vida* (1). Ahora bien: la fuente primera de todas nuestras ideas, es la sensación *representativa* (φαντασία) y el estado *afectivo* (πάθος), placer o dolor (2), que es todavía sensación. La sensación, en efecto, no puede jamás ser convicta de error, ni por el razonamiento, pues a su vez proviene de la sensación, ni oponiendo unas sensaciones a otras, pues cada una está encerrada en su esfera propia (3). La representación y el estado afectivo serían, por lo demás, inexplicables sin una *realidad* (ὑπάρχον) capaz, como agente, de producirlos (4). Todo estado del sujeto es, en efecto, como veremos, parte de un mecanismo natural del cual el objeto real es el

(1) Cic., *Fin.*, 1, 19, 63 y sigs.—(2) D. L., 34.—(3) Lucr., IV, 485-499; D. L., 31 y sigs.—(4) D. L., 32. Sexto, *M.*; VII, 203-205.

punto de partida, y es tal como lo lleva consigo el movimiento total. Es, pues, siempre lo que debe ser y, por consiguiente, siempre verdadero, aun cuando sea el principio de un juicio falso, aun en el sueño o el delirio (1), tal es, pues, la *certeza primera* (*fides prima*), *fundamental y piedra angular de toda verdad*: decir, como Demócrito, que las cualidades sensibles son pura convención, negar, con los escépticos, que haya una verdad, es querer *andar con la cabeza para abajo* o conmover gratuitamente el asiento mismo de *nuestra salud* (2). Tenemos ahí una *evidencia* irrefragable, una primera *regla* o *canon*, de verdad (*regula*, *norma*), un *criterium* para discernir (*indicium*) lo verdadero de lo falso.

Pero hay otra evidencia, y, por consiguiente, otro criterio: la *anticipación* (προλήψις) o *prenoción* (Lucrecio: *notities*). Es una especie de *pensamiento universal que se ha formado en nosotros, es decir, una rememoración de lo que, desde fuera, se nos ha presentado con frecuencia*. Si ante mí se dice «hombre», «nieve», «calor», sé inmediatamente de qué se me habla, aun antes de percibirlo; pero no lo sabría si antes no hubiera tenido frecuentemente la percepción de ello (3). En gran parte maquinal, sin excluir, no obstante, el concurso de la reflexión, la transformación de las sensaciones particulares en nociones tiene lugar según la *concomitancia* (περίπτωσις), la *analogía*, la *similitud* y la *fusión*: de este análisis, por desgracia, no conservamos más que un obscuro esquema (4). Por el estudio del lenguaje conoceremos las nociones naturales; pues las palabras, lejos de ser un producto de la convención, o, como para el puro nominalismo, títulos de clase, *vacíos* de todo

---

(1) *Ibid.*, 208 y sigs., CXLVI, núm. 252-253. Cf. Cic., *Ac.*, II, 23, 80.—(2) Iren., IV, 462-479, 502-512. Sexto, VII, 216. (3) D. L., 33. CXLVI, núm. 255 y sigs.—(4) D. L., 31.

contenido real, condensan, al contrario, y traducen, en relación con nuestros medios naturales de expresión, de modo diferente según las regiones y las razas, la acción más antigua de las cosas sobre nosotros y las *nociones primitivas* (1). No obstante, las anticipaciones no sólo van delante de las cosas: por la *aplicación del pensamiento* (ἐπιβολὴ τῆς διανοίας, *iniectus animi*) parecen constituir una verdadera intuición de los *principios* (ἀρχαῖαι), demarcación empírica de la intuición aristotélica. Indudablemente, no es esto, como han dicho algunos epicúreos, un cuarto criterio; pero es, por lo menos, *una guía para todas nuestras investigaciones*: así, advertimos inmediatamente que nada viene de la nada ni vuelve a ella, que hay cuerpos simples y que deben ser indestructibles e indivisibles; que los dioses, de los cuales tenemos naturalmente la idea, no pueden ser más que inmortales y bienaventurados; que el placer es el verdadero bien, etc. (2).

Mientras que la evidencia, en cualquier forma que la naturaleza la imprima en nosotros, no deja ningún lugar al error, éste aparece, en cambio, con la *opinión*; dicho de otro modo, con las inferencias que fundamos sobre los *datos actuales* (τὰ παρὰν ἤδη) e inmediatos de la evidencia. Hay ahí una verdadera *interpretación de signos* (σημείωσις): si se trata del *objeto que esperamos* (τὸ προσμενον), ¿«es redonda, la torre que veo allí?»; en relación con las *cosas ocultas* (τὰ ἄδηλα), «¿existe el vacío?». Ahora bien: toda la sabiduría consiste en no confundir la opinión así definida con la evidencia intuitiva y saber *reducir* a los criterios de evidencia lo que no se percibe de un modo presente o lo que no podría serlo más que si nuestros medios de percepción fuesen más potentes. En el primer caso, los

(1) I, 37 y sigs., 75 *in.* D. L. 31 *in.* Cic., *Fin.*, II, 2, 6.—(2) Sobre todo I, 38 y sigs., 50; 68, 24. D. L., 31 Cic., *Fin.*, I, 9, 30. Lucr., II, 740.

hechos podrían *confirmar* o *infirmar* nuestro juicio (ἐπι- o ἀντιμαρτύρησις) y debo considerar en qué condiciones esto puede ocurrir. En el segundo caso, una confirmación por la experiencia es evidentemente imposible, pero los hechos pueden contradecir mi hipótesis: ésta será, pues, verdadera si nada en los hechos *no la infirma* (σὺν ἀντιμαρτύρησις) (1).

Parece, no obstante, que esta verificación negativa, si no está rigurosamente regulada, podría ser sólo objeto de adivinación en el Sabio, y, en los demás, de fe en una revelación. Así, ciertos epicúreos de los siglos II y III antes de Jesucristo, Demetrio de Laconia y Zenón de Sidón especialmente, habían tratado—por lo que se puede juzgar según algunos restos del tratado de Filodemo *De los signos y de su interpretación*—de precisar la técnica de este método (2). Por muy interesantes que hubieran podido ser esos esfuerzos, no representan, sin embargo, el bosquejo de un método experimental. El epicúreo, en efecto, es indiferente, en relación a los fenómenos naturales, a la verdad de la explicación que se dé. Le basta que ésta satisfaga algunas condiciones muy generales, lógicas o morales, las únicas que exigen ser precisadas. El desprecio del maestro por la cultura abraza todas las ciencias; aunque se funde sobre verdaderos principios, un saber que no tenga por fin más que a sí mismo y no sirva para hacernos más dichosos, no tiene valor (3). ¡*Para huir de la Ciencia*, escribe Epicuro a un discípulo, ¡*iza la vela más rápida*! (4). Indudablemente, el Epicureísmo, limitando la Ciencia a la explicación mecánica de los fenómenos, le ha prestado un servicio negativo. Pero la originalidad de su punto de vista está mucho más en este extraño principio: en todo

(1) I, 50-52; 83, 24, 22. Lucr., I, 123-125; II, 121-124; IV, 464-468. Cic., *Ac.*, II, 14, 45. Sexto M. VII, 211 y sigs.—(2) Cf. CLII, 237-255, y CLI.—(3) Cic., *Fin.*, I, 21, 71 y sigs.—(4) D. L., 6.

el detalle de la Física, *puede ser así lo mismo que de otro modo*; en este dominio, *nuestra necesidad de conocimiento exacto*, estará plenamente satisfecha por una *pluralidad de explicaciones posibles*, mientras, excluyendo toda la acción arbitraria de los dioses, contribuyan igualmente a libertarnos de vanos terrores. Con esta condición, estamos en libertad de creer lo que queramos sobre el tamaño de los astros, sobre la Naturaleza y las causas reales de sus salidas y de sus puestas, etc. Lo que importa es reducir estos fenómenos imponentes a la proporción de nuestra experiencia más familiar (1). Afirmando con esta decisión que la conquista de la salud es anterior al saber, el Epicureísmo debía ganar prosélitos; pero es imposible desconocer hasta qué punto es extraño al verdadero espíritu científico.

El interés de la Física epicúrea está, pues, en la intención práctica (2) que determina la elección de las teorías generales. Se quiere expulsar de la Naturaleza a los dioses; no será, pues, una obra del espíritu y una finalidad; se opta así por un materialismo no vitalista, sino mecanicista, el de la escuela de Abdera. Nada viene de la nada, pues entonces todo podría provenir de cualquier cosa; nada desaparece tampoco, pues entonces, desde mucho tiempo, no habría nada. La realidad es doble: los cuerpos y el vacío. El vacío es, o la ausencia de todo cuerpo, el espacio en que no hay nada (ἡ χώρα), o la extensión en que ocupa *lugar* un cuerpo (ὁ τόπος). Inversamente del vacío, el cuerpo es lo que actúa o padece. Entre sus modos, los hay sin los cuales no habría cuerpos: las tres dimensiones, la *resistencia* (ἀντιτυπία), etc., en suma, lo *que resulta* de la corporeidad misma y está *ligado* a ella (συμβεβηκότα, *coniuncta*); y otros que son sus *accidentes eventuales* (συμπτώματα, *eventa*). Ahora bien: éstas son

(1) I, 78-80; II *passim*. Lucr., V, 509-770; VI, *passim*. (2) Cf. *ad*, II.

siempre relativas a la percepción y pertenecen al cuerpo en tanto que es un *compuesto*, un *agregado sensible*. Pero los compuestos suponen simples y, en virtud del principio fundamental, estos simples serán indestructibles e irreductibles: son los átomos, o los *cuerpos primeros* (1).

Sin embargo, lo que debe, ante todo, ponerse en claro, son los puntos críticos sobre los cuales Epicuro, salido de Demócrito, toma posición contra éste. En primer lugar, da al átomo un peso esencial, y en esto parece ser original. Los átomos se mueven de arriba abajo, lo cual no se refiere, claro es, al vacío infinito, sino solamente a la orientación relativa de su movimiento (2). En segundo lugar, las figuras de los átomos son en número, no infinito, sino finito, aunque innumerable para nosotros. Insecable de hecho, el átomo, extensión figurada, es divisible de derecho: para realizar un número infinito de formas sería preciso aumentar sin fin el número de estas partes de extensión: así, los átomos llegarían a ser al fin bastante grandes, para ser percibidos. Además, del número infinito de las formas resultaría en la Naturaleza una infinita variedad, negación de todo orden estable. Ahora bien: los hechos desmienten estas dos consecuencias de la hipótesis (3). En fin, la existencia de agregados de átomos y de un sistema de estos agregados—nuestro Mundo—sería inexplicable, si los átomos debieran descender siempre paralelamente y en un medio de resistencia nula, todos con una misma velocidad infinita; siendo, de otra parte, desmentida por los hechos la hipótesis de una caída oblicua de los graves. Del mismo modo, la espontaneidad de las acciones en los animales y en el hombre contradice la hipótesis de una tal determinación de los movimientos y de su encadenamiento *fatal*.

(1) I, 39-41, 68, 70 y sigs., Lucr., I, 146-631. Cf. Sexto, M. X, 9.—(2) I, 43 y sigs.; 60, Lucr., II, 184-215. Cic. Fin., I, 6, 17-19 *y saep.* Cf. pág. 153.—(3) I, 42 fin. Lucr., II, 478-521.

Es preciso, pues, por estas dos razones, suponer que los átomos poseen, además de la gravedad, una segunda causa de movimiento, una aptitud, enteramente indeterminada, de *separarse* espontáneamente, *pero infinitamente poco*, de la vertical de la caída: es la *declinación* (παρέγκλισις, *clinamen*) (1).

Así, en el vacío infinito, caen átomos en número infinito para cada especie de forma. En virtud de la indeterminación esencial de la declinación, el encuentro de dos de ellos es un puro azar. Por pequeño que sea el agregado así formado, opone, no obstante, una barrera a la caída de los demás: los más pesados se fijan, los más ligeros rebotan a consecuencia del choque, se establece una rotación; es el primer núcleo de un mundo, como *cercado* de éter ardiente (2). Del mismo modo se constituyen otros mundos, limitados de un modo semejante, *en número infinito*. Ahora bien, en este tercer infinito que es la eternidad del tiempo transcurrido, se han podido realizar todas las posibilidades de encuentro y de combinación (lo cual legitima el método de las explicaciones múltiples), hasta que, por el juego mismo del azar, se obtuvo la que ha sido capaz de mantenerse y de desarrollarse (3). Lo normal y el bien son, pues, un resultado de las combinaciones contingentes y no su razón de ser: el orden natural de la causalidad no puede ser *invertido* sin caer en el absurdo; no hay causa final (4).

Por lo demás, aun si nuestro Mundo se revelara con más benevolencia al hombre, no dejaría de contener, por el mero hecho de ser un compuesto, el principio de su descomposición y de su ruina. No se le puede considerar me-

---

(1) Lucr. II, 216-293; cf. Cic., *Fin.*, I, 6, 18 y sigs.; *De fato*, 10, 22; *N. D.*, I, 25, 69; Diógeno., fr. 33 W, y otros textos CXLVI, núm. 281.—(2) Por eje. Lucr., V, 454-459.—(3) Por eje. Lucr., I, 1021-1037; II, 1048-1076.—(4) Lucr., IV, 823-857.

jor que cualquier otro, como una obra divina (1). Por esta razón, para substraer a los dioses a riesgos inevitables de destrucción, Epicuro les aloja (curiosa adaptación de la teología de Aristóteles) en los *intervalos de los mundos* (μετακόσμια, *intermundia*).

La afirmación de su existencia no es, a su vez, una concesión prudente a la opinión pública, del mismo modo que, en este adversario de la superstición *impía*, lo es el consejo de participar en las ceremonias religiosas. La realidad de los dioses se integra, en efecto, muy claramente en su doctrina. En primer lugar, son el objeto de una *prenoción* común a toda la Humanidad, y una prenoción supone la acción de una realidad. Además, responden a la intuición que tenemos de una *existencia inmortal y bienaventurada* (2). Se encuentra, además, en ello la aplicación principal de una ley que juega un gran papel en la física epicúrea; la ley de *compensación* o de *equilibrio* (ἰσονομία, *aequilibritas, aequalis tributio*), en virtud de la cual la existencia mortal y dolorosa debe tener en el conjunto de la Naturaleza su contrapeso, y, de una manera general, todo debe ser contrabalanceado por su opuesto (3). Lo que hay de más bello en nosotros da una imagen de su naturaleza: su cuerpo es un *cuasi-cuerpo*, un cuerpo *santo* o «glorioso». Agregados compuestos de los más sutiles átomos, escapan, no obstante, a la limitación individual concreta: son como *siluetas* en perpetuo movimiento e infinitas en número (4).

Siendo el temor de la muerte, con el temor de los dioses, el principal obstáculo para la paz interior, importa saber lo que es la vida. Un sér es viviente cuando el agregado de átomos, que constituyen su cuerpo, es tal que *sirva*

(1) Lucr., V, 146-234. Cf. CXLVI, núm. 367-389.—(2) III, 123 y sigs. Lucr., VI, 68-79 y V, 1194-1203. Cf. Cic., *N. D.*, I fin y CXLVI, núm. 12, 13, 387.—(3) Cic., *N. D.*, I, 19, 50. Lucr., II, 569-580.—(4) x6, 1 y Esq., Lucr., V, 116-155, 1116 y sigs. y *al* Cic., *N. D.* I, 18 y 19; *Div.*, II, 17, 40. Cf. CXLVI, núm. 352-366.

de vivienda a otro agregado de átomos, que es su alma. Mientras el sér vive, estos dos agregados están en correlación e interacción constantes. Pero cuando el cuerpo envolvente se desagrega gravemente, el cuerpo envuelto se hace libre y, como no debía su cohesión más que a su inclusión en el otro, se disipa, y los átomos que lo componían, se separan. La muerte, por consiguiente, *no es nada que nos afecte*; pues, una vez salida el alma del cuerpo, dejamos de sentir: la ilusión de una vida futura se desvanece. El compuesto-alma tiene, por lo demás, una doble función: difunde la vida en el organismo; además, teniendo su asiento en el corazón, es el principio del sentimiento, del pensamiento y de la voluntad. Los elementos de su composición que hacen posible la función orgánica o *no-pensante* (τὸ ἄλογον, *ánima* en el sentido estricto) son muy tenues y muy móviles, *ígneos* (*calor*, *vapor*), *aércos*, y, en fin, de la naturaleza del *soplo* (*aura*). A la función propiamente psíquica o *pensante* (τὸ λογικόν, *animus*, *mens*) corresponden átomos de una sutilidad todavía mayor, los mismos, sin duda, de que están hechos los dioses, y que no tienen equivalente en nuestra experiencia: por esto este cuarto elemento permanece *anónimo*. La primera función, como hemos indicado, es condición de la otra; pero el *alma del alma* guarda bastante independencia para poder ser dichosa, mientras que el alma orgánica sufre con el cuerpo con el cual está mezclada (1).

Por lo demás, darán cuenta de la sensación y del pensamiento así como de la voluntad, procesos puramente mecánicos. Toda cosa real *emite*, en efecto, sin cesar *simulacros* (εἴδωλα), especies de envolturas huecas que conservan su estructura general y sus cualidades, así las superficiales — como el calor — como las capaces—como el

(1) I, 63-68; III, 124 y sigs.; cfr. 2. Lucr., III completo.

olor—de subir hacia la superficie. Estas miniaturas proporcionadas de los objetos se mueven con una extrema rapidez; recibidas por los sensorios, penetran hasta el corazón, donde producen la sensación. Flotan en el aire en número infinito y no provienen sólo de lo que cae bajo nuestros sentidos, sino también de objetos, que ya no existen o que están fuera de su alcance, ya actualmente, ya por naturaleza, como los dioses: así se forman todas las imágenes, los fantasmas del sueño y del delirio y esas oposiciones que han dado nacimiento a la prenoción de los dioses. En fin, en su largo trayecto, estas frágiles películas atómicas están sujetas a alterarse, o también a fundirse de un modo más o menos completo con otras: de este modo, antes de llegar a mí, el simulacro de la torre cuadrada redondea sus ángulos, o se forma la imagen de los animales fabulosos, quimeras, centauros, etc., que no han existido jamás. Por ahí se halla explicado y confirmado el valor absoluto del criterio de la sensación (1). En cuanto a la voluntad, su operación es análoga. El simulacro de un objeto de deseo o de aversión, el del sujeto en una de sus acciones o de sus maneras de ser determinada, son presentes, mueven al alma pensante, la cual a su vez mueve el alma orgánica; el movimiento muscular es, por consiguiente, provocado, o por el contrario, detenido. Epicuro, recogiendo a su manera la tesis de Aristóteles sobre la indeterminación lógica de los futuros contingentes, al atribuirnos una *independencia personal* (τὸ παρ' ἡμᾶς ἀδέσποτον) no concibe, pues, en modo alguno la libertad en el sentido espiritual y como algo de la conciencia. Es en nuestra organización, el efecto de la contingencia de la declinación atómica. Pero es suficiente, a sus ojos, para que el simulacro de la dicha de la quietud pueda obrar sobre

(1) I, 46-53. Lucr., IV, 26-208, 722-822, 962-1036, etc.

el alma y determinar en el cuerpo, como veremos, los movimientos o las inhibiciones convenientes (1).

Sobre la aparición de los vivos a partir de la tierra madre y nodriza, no hay en el Epicureísmo ninguna idea de importancia que no se haya hallado ya en Empédocles o en Demócrito. El transformismo que alguna vez se ha creído descubrir en él no afecta más que al período de los tanteos, aquel en que la Naturaleza, buscando a la aventura una combinación viable, ensaya resultados. Pero, desde el momento en que ha salido esta combinación de los juegos múltiples del azar, los pactos de la Naturaleza (*fœdera naturae*) quedan definitivamente firmados; los caracteres específicos se fijan y reproducen invariablemente, hasta que envejecida la especie muere con el mundo al cual pertenece (2). Otro problema de origen preocupaba, no obstante, desde largo tiempo los espíritus, el de la prehistoria de la Humanidad. Hecateo de Abdera había escrito sobre los hiperbóreos y los egipcios y es posible que proceda directamente de él (3) lo que dice Lucrecio de la vida de los primeros hombres y de la invención de las artes, por medio de las cuales el hombre ha procurado, poco a poco, preservar su existencia o embellecerla: el lenguaje, la vida social fundada sobre el contrato y, más tarde, la organización política, la producción del fuego y el trabajo del metal, el cultivo del suelo y el adiestramiento de los animales útiles, el tejido de los vestidos, la habitación, la división del tiempo, la escritura, la música, la poesía. Epicuro mismo había definido, a propósito de la invención del lenguaje, las condiciones del progreso téc-

(1) III, 133 y sigs. Lucr., IV, 877-906; II, 251-293. Cic., *De fato*, 10, 21; 16, 37; *Ac.*, II, 30, 97; *N. D.*, I, 25, 70.—(2) Lucr., I, 584-598; II, 865-901; V, 780 4-29.—(3) Existe una concordancia general entre la descripción de Lucrecio y la de Diodoro de Sicilia (*Bibl. hist.*, I, 7 y sigs). Cf. K. Reinhardt, *Hekataios v. Abdera u. Demokritos* (*Hermes*, 47, 1912).

nico: la naturaleza *exterior* hace *presión* sobre nosotros, y su acción, luego que se le aplica la *reflexión* engendra con el tiempo nuestras invenciones (1). Este progreso, no obstante, por lo menos en Lucrecio, no es verdaderamente un progreso. Es un remedio a males reales: una Naturaleza menos clemente, un poder de resistencia disminuído. Pero los males que ha engendrado: la religión, las guerras, etc., son más numerosos y mayores que aquellos a que estaban expuestos los hombres primitivos, en el estado primitivo del Mundo (2). Los pretendidos beneficios de la civilización son, pues, otros tantos peligros para la sabiduría, y ésta consiste en acercarse al estado de naturaleza.

La ética epicúrea busca, en efecto, su fundamento en la Naturaleza: la *canónica* y la Física no tienen otro objeto que permitirle descubrirlo en ella de un modo seguro. Ahora bien: vemos que todos los seres vivos, mientras no obedecen más que a sus tendencias naturales, buscan el placer como su bien: *es el comienzo y el fin de la vida dichosa*; siendo *para nosotros el principio de toda preferencia y de toda aversión*, es también el supremo criterio afectivo al cual se refieren todos nuestros juicios sobre nuestro bien. Pero, por otra parte, *sólo tenemos una necesidad de placer, cuando el placer está ausente y por ello sufrimos*; *pero, cuando no sufrimos, el placer no nos falta*. Por esta razón *el término de la magnitud en los placeres* o su máximo, *es la eliminación de todo sufrimiento*: donde hay placer, y mientras existe, ni el sufrimiento ni la tristeza pueden coexistir (3). Ahora bien: esto es lo que se olvida, cuando, con los cirenaicos, se define el placer por el movimiento. Indudablemente, *en el movimiento mientras se realiza, se manifiestan una alegría y una satisfacción*; así,

(1) I, 75 y sigs. Diós. Es., fr. 10, W. Lucr., V, 925 hasta el fin.—(2) Cf. L. Robin, *Sur la conception épicurienne du progrès* (*R. de Metaf. et de Mor.*, 23, 1916).—(3) III, 128 y sigs. xô, 3. Cf. Cic., *Fin.*, II, 3, 9.

cuando nos ocupamos en extinguir la sed. Pero el verdadero placer es no tener sed: el fin del movimiento se alcanza entonces. Así, la realidad del placer existe sólo en el *placer estabilizado* (ἡδονὴ καταστηματική, *voluptas in stabilitate*); no en el *placer en movimiento* (ἡδονὴ ἐν κινήσει, *voluptas in motu*), que es sólo el otro en devenir (1). De esta distinción surge una consecuencia práctica muy importante. En efecto, siempre que, cuando llegamos al término del movimiento que prepara nuestro placer, pretendemos prolongar este movimiento, en verdad recordamos la realización definitiva de nuestro placer. Lo *variamos*, sin duda (ποικίλλειν), perpetuando así el *cosquilleo* de la sensibilidad (γαργαλισμοί, *titillationes*). Pero estas filigranas, en que se complacen los hombres, no lo aumentan, puesto que no satisfacen en mayor grado la necesidad por la cual sufrimos. Ahora bien: el placer es la eliminación de esta necesidad, no otra cosa ni nada más. La *ausencia de pena* (ἀπονία, *vacuitas doloris, indolentia*); he ahí el placer perfecto y acabado: no es un estado de tránsito entre el dolor pasado y el placer futuro; es un término positivo; es preciso saber detenerse y fijarse en él (2).

Además, puesto que el cuerpo y el alma son dos agregados distintos, si bien una parte del alma confiere al cuerpo la sensibilidad, mientras que la otra es relativamente independiente de ella, es legítimo distinguir placeres del cuerpo y placeres del alma, es decir, del alma pensante. Importa, no obstante, no equivocarse sobre esta distinción. Los placeres del cuerpo no son solamente los placeres en movimiento, pues consisten, al contrario, en un *equilibrio estable de la carne*; es, en sentido estrecho, la *ausencia de dolor*. Por otra parte, el alma pensante, no podría obtener

(1) CXLVI, núm. 1 y 2. Cic., *Fin.*, *loc. cit.*, y 5, 16. Cf. *supra*, pág. 346.—2) κδ, 18. Cic., *Fin.* I, 11; II, 3, 9 y sigs.; *N. D.* I, 40, 113. CXLVI, núm. 411.

la ausencia de perturbación, la *ataraxia* propiamente dicha, sin haber conocido el placer de los movimientos interiores que preparan esta calma definitiva (1). Además, los placeres del alma no son cualitativamente superiores a los del cuerpo, pues todos se equivalen: ¿qué podríamos reprochar al *libertinaje*, decía Epicuro, si nos liberara de los temores que perturban el alma, si estuviera puro de lo que constituye el único mal, el dolor? (2). Al contrario, cada una de estas clases de placer tiene su función propia. Los del cuerpo son fundamentales. Epicuro lo proclamaba sin disimulo, con gran escándalo de sus adversarios: *El principio y la raíz de todo bien es el placer del vientre* (3). Pero *la carne está hecha de tal modo que, para ella, los límites del placer son infinitos y le gustaría que durase hasta el infinito*. Es preciso, pues, que el alma le fije sus límites *por la reflexión*; pues *sabe que el placer es tan grande en un tiempo finito como en un tiempo infinito y que no necesitamos un tiempo infinito para ser dichosos* (4). Mide también los dolores del cuerpo: si son crónicos, no son muy fuertes puesto que continúo viviendo, y en una enfermedad incurable como la ceguera halla todavía el alma algún placer; si son intensos, no pueden durar largo tiempo, o bien la muerte me libertará pronto de ellos (5). En fin, gracias al poder personal que está en mí, puedo llamar en mi ayuda muchas imágenes de mis alegrías anteriores que *apartarán* mis dolores presentes, los obligarán a *retirarse*, hasta tal punto que no los sienta: *Paso un día dichoso y es el último de mi vida*, escribía Epicuro en medio de terribles sufrimientos entre los cuales iba a morir: pues a todos estos sufrimientos *hacía frente el contento suave de*

---

(1) *Ibid.*, núm. 68, 424-428; III, 131 fin; cf. 128. Sén., *Ep.*, 66, 45.—(2) *id.*, 10. Cf. Cic., *Fin.*, II, 7, 21.—(3) CXLVI, núm. 67, 408.—(4) III, 126; *id.*, 19 y sigs. (Cf. CXLVI, pág. 397.—5) III, 133; *id.*, 1; cf. CXLVI., pág. 395 y núm. 416 y sigs., 503.

mi alma, dedicada al recuerdo de nuestras conversaciones pasadas (1). Actitud altiva, que tiene sus análogos, pero que sólo el Epicureísmo ha tratado de referir a las condiciones mismas de la experiencia.

Dejando en la sombra este aspecto de la doctrina, los detractores de Epicuro insistían, al contrario, en su apología del placer, cuya significación se prestaba a un fácil equívoco. *Cuando decimos que el placer es nuestro fin*, les respondía Epicuro, *no nos referimos a los placeres de los libertinos* (2). Existe, en efecto, una regla, nacida de la reflexión del espíritu que calcula *la riqueza* de placer virtual que hay en nuestros dolores, tanto como en nuestros placeres, su *cantidad* y no su calidad: *Precisamente porque el placer es el bien primero y natural, no buscamos todo placer; ocurre al contrario, que pasamos por encima de muchos placeres cuando de ellos se debe seguir para nosotros una cantidad superior de desplacer; por otra parte, muchos dolores prevalecen en nuestra opinión sobre los placeres, cuando su consecuencia será para nosotros un mayor placer... Así todo placer, en virtud de su propia naturaleza, es un bien... y, no obstante, no es preciso buscar todo placer; del mismo modo, todo dolor es un mal, pero no todo dolor está hecho para ser evitado siempre.* Lo prescrito es, pues, una *medición comparativa* (συμμέτρησις), cuya unidad es el placer, y cuyo modelo constituyen las exigencias estrictas de la Naturaleza. Ahora bien: entre nuestros deseos y entre nuestras aversiones los hay que están fuera de estas exigencias. Por esta razón Epicuro dividía los deseos en tres clases (y correlativamente las aversiones): *los que no son ni naturales, ni necesarios*, por ejemplo, obtener honores; los que son *naturales sin ser necesarios*,

(1) CXLVI, núm. 138 (cf., núm. 601. Cic., *Tusc.*, II, 7, 17; III, 15, 33. Sen., *Ep.*, 9, 3.—(2) III, 131.

como todo refinamiento, por el cual se *varía*, sin aumentarlo, un placer natural: *Envíame*, escribía Epicuro en este sentido a un amigo, *un pequeño bote de leche coagulada para que pueda hacer una comilona cuando lo desee*; por fin, los que son a la vez *naturales y necesarios*, así comer según el apetito y beber según la sed, lo cual se puede hacer con *pan negro y agua*. Será bueno no ceder nunca a los primeros; obedeceremos a los segundos sólo por excepción, pues los últimos son los más fáciles de satisfacer y están siempre *a nuestro alcance* (εὐπόριστα, *parabiles*): ¡*Gracias sean dadas*—decía el maestro—*a la bienaventurada Naturaleza, por haber puesto a nuestro alcance las cosas necesarias, mientras que las que no están fácilmente a nuestro alcance son las que no son necesarias*! Contenerse en los límites de la Naturaleza, es bastarse a *sí mismo* (αὐτάρκεια), lo cual es *el colmo de la riqueza* (1).

Todas las virtudes tradicionales, templanza, valor o fuerza del alma (2), prudencia, hallan, pues, su lugar en la concepción epicúrea de la conducta individual. Pero ninguna de ellas tiene valor más que en relación con el placer: ¡*Escupo sobre la moralidad* (τὸ καλόν), decía Epicuro (3), y *sobre las buenas admiraciones que se le otorgan, cuando la moralidad no produce ningún placer*! De todas las virtudes así comprendidas, la más fundamental, incluso tal vez la única, es la *prudencia* (φρόνησις): el discernimiento de los verdaderos placeres es, en efecto, la obra de la reflexión. No son, pues, los goces sensuales los que engendran la vida agradable, *sino un sabio cálculo, aplicado al conocimiento de las razones de toda elección y de toda aversión y a la persecución de las opiniones de donde proviene*

(1) III, 129-132; xô, 15 y 29. Cic., *Fin.*, I, 13, 44 y sigs. Lucr., V, 1116-1118. Cf. CXLVI, núm. 181 y sigs., 456, 468-477, 602.—(2) Cic., *Fin.*, I, 14, 47 y sigs.; 15, 49, y CXLVI, pág., 269, nota *a* 1-19. (3) *Ibid.*, núm. 512; cf. núm. 504, 506.

la mayor parte de la perturbación que sobrecoge las almas. La prudencia enseña, en efecto, *que es imposible vivir agradablemente, si no se vive de un modo reflexivo, moral y justo, ni vivir de un modo reflexivo, moral y justo, si no se vive agradablemente* (1). Epicuro llega incluso a decir que vale por sí misma e independientemente del éxito, pues éste se debe a veces a la fortuna (2). Por muy refinado que este egoísmo fuera, conducía, no obstante, a teorías cuya brutalidad irritaba. Así, en esta mutua renuncia que funda la sociedad y la justicia, cada uno de los contratantes no tiene en cuenta más que su propio interés; la injusticia es, pues, un mal sólo porque en la violación de este compromiso de no perjudicarse recíprocamente, hay más pérdida que ganancia. Por lo demás, aunque el acto injusto fuera *diez mil veces secreto* y prácticamente garantido de impunidad, el alma del agente no dejaría de estar envenenada por el terror del castigo (3). En cuanto a la amistad, lo que hace su valor, es que es necesaria para la seguridad y para el atractivo de la vida: nos amamos, pues, a nosotros mismos, no a nuestros amigos. En vista de que esta tesis producía escándalo, algunos epicúreos le añadieron ponderación. Mi amigo, decían unos, es otro yo-mismo; no es, pues, el medio de mi dicha, sino un elemento de ella. En la amistad, decían más sutilmente otros que tal vez recordó Stuart Mill, hay un desinterés real, pues con el hábito, el móvil egoísta inicial ha terminado por olvidarse (4).

Aunque esta concepción de la vida estuviera expuesta en la práctica a un sinnúmero de dificultades e inconsecuencias, por ejemplo, en el problema de las relaciones

---

(1) III, 132; cf. *sd.* 5, y Cic., *Fin.*, I, 18 *in.*—(2) III, 135, cf. *sd.* 16.—(3) *sd.* 31-38. Cf. Cic., *Fin.*, I, 16; II; 16, 53 y sigs., y CXLVI, núm. 523, 531.—(4) Cic., *Fin.*, I, 20; II, 21-26.

de familia (1), parece, no obstante, que de lo que precede se desprende una figura bastante clara del sabio epicúreo. Dos rasgos paradoxales debemos, por lo pronto, señalar. Este sabio es un asceta; somete, en efecto, el placer de la carne a una disciplina rigurosa; le reduce al mínimo, verdad que bajo el pretexto de no comprometerlo; pide a una meditación, que le transporte fuera de lo actual, el medio de hacer retroceder el sufrimiento. En segundo lugar, es un cenobita, pues no hay para él más sociedad que la de los hombres que se reúnen para realizar en común su salud. *Vivid ocultos*, prescribe (2), y él mismo se retira del mundo. No está sujeto a las leyes: éstas obligan a los malhechores. A no ser que el interés de su propia salud le obligue a ello, se abstiene de los negocios públicos y se burla de los que sacrifican *la corona de la ataraxia* (3) al interés de su país. Es, en fin, un curandero espiritual: contra los cuatro errores que corrompen la vida, los dioses, la muerte, los placeres, el dolor, ha descubierto la *cuádruple droga* (ἡ τετραφάρμακος), cuya virtud mágica calma y cura (4). Tiene, pues, en sí mismo todos los recursos defensivos de que tiene necesidad para proporcionarse lo positivo de todas las dichas. En medio de una civilización depravada supo volver a la buena Naturaleza, y esta vuelta a la simplicidad nativa le vale, en efecto, *bastarse siempre* a sí mismo: no deja de estar *en los placeres* ni aun cuando está encerrado en el bronce ardiente del toro de Falaris; es *como un dios entre los hombres, pues nada se parece menos a un sér normal que aquel cuya vida, sien-*

(1) A esta dificultad y a otras parecidas, estaba consagrado el libro de los *Δοξοπίαι, Incertidumbres*. Cf. CXLVI, núm. 18-20. Las preocupaciones familiares que revela el *Testamento* pueden referirse a la vida espiritual.—(2) CXLVI, núm. 551.—(3) *Ibid.*, núm. 187, 550, 556, 559 y sigs.—(4) *Pap. Herc.*, 1005, col. 4. Cf. III, 133 y Cic., *Fin.*, II, 7 fin; 29, 91. Se trata de las cuatro primeras κύριαι δόξαι.

do hombre, se desenvuelve en medio de bienes inmortales; *rivaliza* en bienaventuranza *con el mismo Zeus* (1). La liberación del sabio, *igual a los dioses*, aparece, en resumen, como la más alta realización de la individualidad concentrada totalmente sobre sí misma, dueña de sí misma por el pensamiento e imponiendo a la carne la ley del pensamiento se desprende así de todas las solidaridades que la encierran. La independencia del sabio es el término de las tendencias individualistas que caracterizan fuertemente la filosofía epicúrea: ésta es, podemos decir, un atomismo generalizado.

Históricamente el Epicureísmo representa un esfuerzo para dar al Cirenaismo más coherencia y para legitimar dogmáticamente el ascetismo pirrónico. Más todavía que una escuela filosófica fué una sociedad religiosa organizada, en la cual cada fiel recibía el talismán de su liberación y la regla de su salud. Los epicúreos son tal vez, en parte, responsables del menosprecio de los profanos para el espíritu de su doctrina. Pero no han sido auténticamente, ni los *cerdos* de que habla Horacio, ni aun voluptuosos refinados y delicados. Séneca, aun siendo estoico, juzga equitativamente cuando observa lo que hay de *tristeza* en el fondo de la vida epicúrea, al lado de su *santidad* y de su *rectitud* (1). Por lo demás, no es posible que el Epicureísmo deba precisamente su prodigioso éxito a esta diversidad de sus aspectos, que constituye su originalidad. Proclama el placer bien supremo y lo debilita por el ascetismo: yuxtapone la resignación a la beatitud y la melancolía al optimismo; su sensualismo integral se completa por un cálculo razonado de los placeres; materialista, busca su punto de apoyo en el pensamiento; desde-

(1) III, 135 Dióg. *Enc.*, fr. 63, col. 3 y 4. D. L., 117. Luc., III, 322. Cic., *Fin* I, 18 y sigs. CXLVI, núm. 601 y sigs.—(2) *Vit. beat.*, 13, 1.

ñoso de la verdad científica, funda la conducta sobre el conocimiento de la Naturaleza; introduce en el mecanismo la libertad; combate la superstición y predica una fe.

En defecto de Metrodoro de Lampsaco, este *otro Epicuro* (1), muerto siete años antes que el maestro, del cual era el discípulo más querido, Hemarco recogió la dirección de la escuela. Colotes, otro discípulo de Epicuro, es conocido por el tratado en que Plutarco, con ocasión de uno de sus escritos, combate el Epicureísmo. De una manera general casi nada sabemos de sus más ilustres representantes hasta el siglo I antes de Jesucristo: Filónides de Laodicea o Demetrio *el Laconio* no son para nosotros apenas más que nombres. Zenón de Sidón, Fedro, Patrón, Filodemo de Gadara sobre todo, son algo menos ignorados, gracias a los papiros de Herculano, gracias también a Cicerón, que los ha conocido y estimado. Después de ellos, reina para nosotros una noche completa; parece que la vida de la escuela se diseminó completamente en las cofradías locales y que el Jardín no fué más que «el lugar santo» de la comunidad.

(1) Cic., *Fin.*, II, 28, 92

CAPITULO III

EL ANTIGUO ESTOICISMO

Entre la filosofía estoica y la de Epicuro existe una analogía profunda en cuanto a la intención final, definir la noción del sabio, pero, además, un singular paralelismo en cuanto a los problemas considerados: son los mismos y, en todos, su actitud es la inversa de la actitud epicúrea. La oposición está en todas partes: en el terreno del materialismo, entre el vitalismo y el mecanicismo; en la elección de un patronazgo presocrático para la cosmología, Heráclito en lugar de Demócrito; en lugar de las combinaciones fortuitas, el finalismo; la divinidad en el seno del mundo y no fuera de los mundos; un solo mundo, no una infinidad, y éste no se destruye radicalmente sino que renace; la división de la materia no se detiene en los átomos, va al infinito; todo es lleno y el vacío no existe más que fuera del mundo; una solidaridad generalizada, con el fatalismo, en lugar de un atomismo generalizado, con la contingencia; en lugar de una agregación de los simples, la mezcla total. En resumen, son menos diferencias que reacciones, y como el combate cuerpo a cuerpo de dos filosofías.

Ahora bien, esta contradicción obstinada y metódica parece deber atribuirse a los estoicos. Hacía ya varios años que Epicuro enseñaba, cuando Zenón de Cittium abrió hacia el año 300 su escuela en el *Pórtico de las pinturas*,

Stoa poikile. Hasta este momento buscaba su camino. Venido a Atenas por primera vez entre 315 y 312, por el azar de un naufragio, según cuenta una tradición, oyó sucesivamente a Teofrasto, tal vez a Jenócrates y seguramente a Polemón, sobre todo a Crates *el Cínico*, en quien buscó una viva imagen de Sócrates, por fin, entre los dialécticos de Megara, a Estilpón, Diodoro Cronos y su discípulo Filón. Parece, pues, que el éxito creciente del Jardín impulsó a Zenón a emprender, con otros métodos, una obra simétrica y contraria. Cuando Timón y otros le reprochaban con desprecio ser *un fenicio*, aludían, sin duda, a su originalidad fraudulenta. Por lo demás, aun cuando los inicios del Pórtico hubieran precedido a los del Jardín, no sería menos verdad que un carácter muy saliente del primer Estoicismo es su continua evolución, tan diferente de la inmutabilidad epicúrea, una ingeniosidad que trabaja menos para abrir nuevas vías que para seguir a los adversarios en su terreno, acomodando laboriosamente, sin que parezca ceder en nada, la defensa al ataque. Estos hombres, venidos casi todos de Asia, pusieron todos sus recursos al servicio de su táctica, su tenacidad mística, una sutilidad verbosa y quisquillosa, a la cual la dialéctica griega proporcionó sólo sus modos de expresión.

Cuando murió Zenón, a la edad de setenta y dos años, según se dice voluntariamente, en medio de la veneración de numerosos discípulos, el escolarcato pasó a las manos de uno de los más viejos y más adictos, Cleanto de Assos. Verdadera o falsa, la anécdota que representa al viejo pugilista llenando, por la noche, los barreños de un hortelano para poder, durante el día, aportar a la escuela su tributo de auditor, tiende por lo menos a mostrar, en este otro *Hércules*, como se le llamaba, un hombre para quien la Filosofía es una cosa religiosa, en la cual está interesada la salud de la vida. Pero tenía más gravedad que agili-

dad y durante los largos años que dirigió la escuela, ésta no hizo más que decaer. A los ataques de los epicúreos o de la Nueva Academia, Cleanto no sabía oponer más que la masa robusta de su propia posición. Por fortuna encontró en Crisipo de Soles (o de Tarso) un coadjutor hábil. Sucesor de Cleanto, restaura la prosperidad del Pórtico, del cual es, se decía, el *segundo fundador*. En su enseñanza y por su inmensa producción (más de 705 libros), dirige con una valentía incansable, hasta su muerte, acaecida cuando tenía más de setenta años (208-4), la batalla contra las escuelas rivales.

Pero éste no es el único aspecto del Estoicismo primitivo. En efecto, en lugar de desinteresarse, como el Epicureísmo, de los negocios públicos, busca o acepta ser un factor de la política helenística. Arato de Soles, cuya adaptación en verso de los *Fenómenos* de Eudoxo nos ha sido conservada en parte por las traducciones de Cicerón, Perseo de Cittium, Esfero del Bósforo, son como legados de la escuela cerca de los príncipes, los dos primeros cerca del rey de Macedonia, Antígono Gonatas, el último cerca de Ptolomeo Evergetes, luego cerca de Cleomeno III, rey de Esparta. Por otra parte, mientras que en la escuela madre, se pretende conservar la tradición ortodoxa si bien evolucionando, hay intransigentes: Herilo de Cartago, a quien se atribuye equivocadamente una tendencia al Peripatetismo, sobre todo Aristón de Chíos, ambos discípulos de Zenón, cuyo verdadero espíritu aseguran representar en sus escuelas. Heréticos, sin duda, insubordinados contra la disciplina oficial, no son, empero, heterodoxos. Es notable, en efecto, que con este Estoicismo, que retuvo principalmente la influencia única purificándola de sus elementos charlatanescos, se enlace el rebrote de la doctrina en la época imperial. En fin, es tal vez un hecho instructivo que un Dionisio de Heraclea, no habiendo hallado cerca

de Zenón el sosiego que esperaba de su filosofía, lo pidiera a los cirenaicos o a los epicúreos.

Después de Crisipo, la tendencia del Pórtico a los acomodamientos y a las concesiones se acentúa, sin que se renuncie, no obstante, a anunciar, para la galería, las tesis en que se dibuja la fisonomía propia de la escuela. Zenón de Tarso y Diógenes de Seleucia, en Persia, o el babilonio, son discípulos de Crisipo. El segundo forma parte, con Carneades y el peripatético Critolao, de la célebre embajada enviada a Roma por los atenienses en 156-5 para obtener el perdón de una multa. De Diógenes proceden Antipáter y Arquedemo de Tarso. Apolodoro de Seleucia, y, por último, Boeto de Sidón, con quien comienza el Estoicismo medio. Al mismo tiempo vemos hombres formados en la escuela entregarse a estudios especiales, algunos de los cuales, como la retórica y la gramática, eran en ella muy honrados: el gramático Crates de Malles, Zenodoto, el bibliotecario de Alejandría, Eratóstenes (276-194), salido tal vez de la escuela de Aristón, Apolodoro de Atenas, el autor de la *Crónica*, el famoso crítico Aristarco, etc. El Estoicismo se orienta ya hacia la doxografía filosófica.

La literatura estoica era considerable. Aristón y Herilo parece que se habían limitado a la moral, el primero con una predilección por el género cínico de la *instrucción práctica* por el ejemplo o la anécdota típica (χρεία). Por el contrario, Zenón, Cleanto y Crisipo, sin hablar de sus escritos polémicos, trataron todos los *dominios* (τόποι), o capítulos, de la enseñanza de las escuelas de filosofía: lógica y retórica, física y teología, moral y política, explicación filosófica de los poetas. La obra de Crisipo era la más rica imagen de un tal conjunto. Libros especiales fueron, además, consagrados por él a la *Providencia*, al *Destino*, a la *adivinación*, y al problema *de los posibles*. De todo

esto no nos queda, desgraciadamente, más que resúmenes generales, como el de Diógenes Laercio (*Zenón*, VII, 1), o citas arbitrariamente escogidas. Pocos fragmentos de alguna extensión se han conservado: 40 versos de un himno de Cleanto a Zeus; de Crisipo, en el libro de Galeno *De los dogmas de Hipócrates y de Platón*, importantes extractos del *Tratado del alma* y, sobre todo, del *Tratado de las pasiones*, y, en papiros, fragmentos mutilados de los *Problemas lógicos*, así como un fragmento sobre las virtudes dialécticas del Sabio (1). A falta de documentación directa, conocemos sólo excepcionalmente la parte de cada uno de los filósofos en la constitución progresiva del Estoicismo clásico. ¿No es éste frecuentemente, para nosotros, el Estoicismo de Crisipo, es decir, una doctrina que las objeciones de la Nueva Academia han obligado a transformarse? Lo que nos enseña Cicerón lleva el sello de los sucesores de Crisipo, luego del Estoicismo medio, o bien se ha desnaturalizado al pasar por el eclecticismo académico de Antíoco de Ascalón. Con Plutarco (*Las contradicciones de los estoicos*, *De las nociones comunes contra los estoicos*), con Galeno, con los comentadores de Aristóteles como Alejandro y Simplicio, o todavía con Plotino o Sexto Empírico, nos hallamos con adversarios. En fin, aunque sean estoicos, Séneca y Epicteto no son tampoco testimonios seguros: su estoicismo, extraño a la dialéctica espinosa de la madurez del primer estoicismo, no ve en ella más que una curiosidad histórica (2). Aquí resulta imposible una discusión de testimonios. Deberemos, pues, tomar en conjunto la historia de este primer Estoicismo aproximadamente tal como nos lo presenta la tradición.

---

(1) CLIII (la referencia no será repetida), II, núm. 180 y núm. 131. El papiro de Letrones sobre las proposiciones negativas, II, núm. 208*) es un trabajo escolar.—(2) Por eje. EPICT., *Manual*, 49; *Conversaciones*, I, 4, 6 y sigs.

La Filosofía es, para los estoicos, el *ejercicio* (ἄσκησις) de un arte cuyo objeto propio es *la Sabiduría*, ciencia de las cosas divinas y humanas o la suprema *perfección* (ἀρετή), que se divide en tres géneros de *perfecciones* o estudios: lógica o dialéctica, el discurso; ética, la vida humana; física, el Mundo. Aunque esta división, que venía sin duda de Jenócrates y de los primeros peripatéticos, hubiera sido acogida por Zenón (1), Aristón veía en ella una concesión contraria al espíritu de la doctrina: la Física está fuera de nuestro alcance, y la dialéctica es como el barro del camino que no hace más que molestar al viajero, o también, como cuando se comen cangrejos, poca carne para mucha cáscara (2). Pero cuando se conservaban las tres partes, el gran problema era determinar su relación. Se comparaba la Filosofía ya con un jardín ya con un huevo, y, también, (Posidonio) con un animal. La lógica es invariablemente la cerca del jardín, la cáscara del huevo, los huesos y los músculos del animal. Pero, según se diera la primacía a las condiciones fundamentales o a lo que resulta de ellas, la jerarquía de la Física y de la ética se hallaba cambiada (3). Siendo en todo caso la Física la condición de la lógica y de la moral, éstas no pueden comprenderse bien más que si se conocen los principios generales de aquélla, tanto en relación con el mundo como en relación con el hombre.

Todo lo que es real es *un cuerpo*, que tiene su individualidad propia y distinta de todas las demás. A este título, obra y padece. De una parte, en efecto, posee una espontaneidad motriz esencial, completamente actual, una *tensión* (τόνος) que, partiendo de su centro, se esfuerza por extenderse y vuelve en seguida hacia dentro para conden-

(1) I, núm. 45 y sigs.; II, núm. 35 y 38.—(2) I, núm. 351-357, 392 y sigs.—(3) II, núm. 38-41; cf. III, 68.

sarse en una unidad. Por otra parte, lo que es así extendido o condensado por la fuerza activa es la materia pasiva, que es de modo semejante el cuerpo, pero en tanto que no cualificado y amorfo o no individualizado. Materia, forma, motor, todo es uno y lo mismo. En su torno, las *cualidades* (ποιά) de un cuerpo son a su vez cuerpos que coexisten entre sí y con él; éste representa solamente la *cualidad propia* (ἴδιον; ποιόν), la que subsiste a través del cambio de las otras y que, por su tensión, unifica en una solidaridad natural lo que, sin ello, no sería más que un agregado (1). Así, tenemos ya dos de las categorías estoicas: *substancia* y *cualidad* (ὑποκείμενον, ποιόν); ellas representan lo que en el *algo* (τί), es corporal o real. En cuanto a las otras dos; *manera de ser*, tomada en sí misma o *en relación* (πῶς ἔχον, πρός τί πως ἔχον), corresponden, por el contrario, a algo en tanto que *incorporal*, es decir, lo que no actúa ni padece, y por oposición a lo que no es ni aun *algo* (οὐ τι), como la *cualificación general* (κοινῶς ποιόν), o idea, que no es más que un *objeto de pensamiento* (ἐννόημα) (2). Las categorías tienen, pues, aquí, un sentido completamente distinto del de Aristóteles. Significan lo que es real y sólo real en el individuo, pero tan pronto profundo como superficial, tan pronto viniendo de sí mismo como de sus alrededores. Los aspectos incorporales del sér son sus acontecimientos o sus actos, simples manifestaciones de la causalidad que está en él, efectos cuya total realidad reside en su *enunciado* por un verbo (λεκτόν, κατηγόρημα). A los incorporales ya nombrados, es preciso añadir el *lugar* que el sér ocupa, el *tiempo* o intervalo de los movimientos, en fin, en lo que se refiere solamente al Mundo, el *vacío* en el cual se extiende o contrasta (3).

---

(1) I, núm. 90; II, núm. 301-303, 336, 363, 380, 386 y sigs., 395-397.—(2) I, núm. 65; II, núm. 329 y sigs., 361-363.—(3) I, núm. 89-95; II, núm. 331, 341, 501-521.

Ahora bien: para ser comprendida esta doctrina del individuo debe ser considerada en relación con la individualidad ejemplar del Mundo. Si, en efecto, en lugar del *Universo* (τὸ πᾶν), o del vacío infinito con el Mundo que le es virtualmente interior, se considera el mundo mismo, es entonces *la totalidad* (τὸ ὅλον), el conjunto de lo corporal y de los incorporales, todo lo real de lo cual las categorías son los aspectos. Puesto que lo infinito del vacío le es exterior, el Mundo es finito y excluye de sí el vacío; es único y perfectamente uno; tiende en todos sentidos hacia su centro, es esférico. Ahora bien: si ello es así, el Mundo es también la *organización* misma de este *sistema* que une el Cielo y la Tierra (διοίκησις), y, además, el principio divino, activo y organizador (1). En cuanto a la materia de esta organización, no es amorfa sino ya cualificada por el principio activo. Los cuatro elementos, constituídos cada uno por una cualidad propia única llevan, pues, consigo actividad—el fuego o lo caliente, el aire o lo frío—y pasividad—el agua o lo húmedo, la tierra o lo seco (2). Ahora bien: trátese de Dios o de los elementos, la actividad es siempre la *tensión* de un cuerpo para mantener su *constitución* (τόνος). Este cuerpo, es el *soplo* o *pneuma*, principio vital o espíritu, que es fuego y aire, o más precisamente, lo que hay de actuante en la actividad misma de estos elementos. *Recorre* (διήκει) el Mundo y penetra hasta sus partes más humildes. Le hace vivir y mantiene su unidad. Lo *administra* por su *providencia* (διοίκησις, πρόνοια); pues es un *soplo pensante*, un *fuego inteligente* y *artista*, que *avanza metódicamente hacia la generación del Mundo*. Así, los estoicos quieren ser a la vez panteístas y monoteístas: la fuerza inmanente al Mundo y difusa en él, es, en

(1) I, núm. 99; II, núm. 526-530, 535, 550.—(2) II, núm. 418, 408, 410 *in.*, 439 fin, 440 init., 444.

efecto, una *razón* única, un principio demiúrgico individual, que hace del Mundo *un viviente lleno de sabiduría* (1). No se vea en ello un creador. Es, no obstante, el artista de esta finalidad maravillosa, por medio de la cual, a proporción de su parentesco con él, los seres hallan instrumentos para su bien en los que están debajo de ellos y hasta en lo que desde un punto de vista se podría tomar por un mal. Sabido es por qué fáciles ejemplos y con qué puerilidad los estoicos, después de Crisipo, trataron de demostrar la universalidad de este relativismo teleológico (2).

Lo cual expresa, por lo menos, un hecho capital: el Mundo es una solidaridad jerarquizada, cuyo fin está en sí mismo. Hay, en efecto, diversos grados de individualidad, porque hay varios grados de *tensión*. En el grado más bajo, el *pneuma* produce solo la individualidad cualificada, la *consistencia* del cuerpo (ἕξις): piedra, metal, madera, etc. Esta manera de ser lleva consigo, además, el movimiento espontáneo por el cual la cosa hace su sér, lo que produce entonces el *pneuma* es el *crecimiento* (φύσις). Es, finalmente, su alma cuando a todo esto se añaden la sensación y el *aliento motor*, o la tendencia instintiva a obrar (ὁρμή) (3). Pero, si hay jerarquía, hay también solidaridad íntima. En efecto, para explicar la causalidad del *pneuma*, en general y especialmente en cada sér, Crisipo, siguiendo tal vez a Zenón, ponía, ante todo, la teoría de la *mezcla total* (κρᾶσις δι' ὅλου), equivalente materialista de la participación platónica. Una simple *yuxtaposición* (παράθεσις), una mezcla que *confunde* dos cosas (σύγχυσις), y, privándolas de su cualidad individual distintiva, las aniquila para dar lugar a una cosa nueva, no explican cómo

---

(1) Por eje. I, núm. 171 y sigs.; II, 300, 441-444, 1107 y sigs., 1134, 1141 y sigs.—(2) II, núm. 1152 (Cic., *N. D.*, III).—(3) I, núm. 111; II, núm. 633, 458 (cf. núm. 449, 716).

dos cuerpos, de los cuales uno obra y el otro padece, guardan, en cambio, su individualidad, aunque la acción del primero penetre el otro y lo modifique. Pero esto se comprende si esta penetración, sin que haya necesidad del vacío, es total, si una cosa se *mezcla* realmente *con otra* (κρᾶσις), como una gota de vino con todo el mar: lo cual supone la división de la materia al infinito. Ahora bien: si el fuego y el aire son lo que más obra, si Dios, el *soplo inflamado*, es el agente supremo, es porque en razón de su extrema movilidad, son lo que mejor se presta a esta infinita difusión (1).

Ahora bien: ¿cómo se opera la generación del Mundo y de las cosas que están en él? Nada de encuentros ni agregaciones fortuitas: es *un germen* que evoluciona—postulado fundamental—según un ritmo alternante. En efecto, el fuego, elemento *por excelencia*, que en el origen existe sólo en el vacío infinito, no satisfaría el *amor* y el aliento generador que están en sí, si bajando su tensión, no se apagara. Así se *condensa* y se convierte en aire; luego el aire se convierte en agua. Pero, estando esta agua recorrida por el soplo de aire inflamado, da nacimiento a un germen central, que es la *razón seminal* (λόγος σπερματικός) o la ley del Mundo. El viviente cósmico se organiza entonces de un solo golpe, en partes distintas, cada una de las cuales tiene su función y su asiento: en el centro del Mundo naciente una parte de agua se condensa en tierra, otra permanece en su superficie; bajo la acción del calor, suben exhalaciones, que, según el grado de su ligereza, forman esferas envolventes de aire, luego de éter; donde están los astros, los más inteligentes de los vivientes y los más capaces de un movimiento perfecto. Este germen contiene, además, en sí todas las *razones seminales*, o leyes de or-

(1) I, núm. 92; II, núm. 339-340, 470 y sigs., 473, 480, 482. Cf. CLXII, 128.

ganización de todos los vivientes, de modo que cada individuo es una *mezcla total* de toda su raza (1). Ahora bien: del mismo modo que, después de un período fijo, este viviente llega a ser a su vez capaz de producir el germen de un nuevo sér que se le parezca, así, al cabo de un *grande año*, cuando los astros hayan recuperado sus conjunciones originarias, el Mundo debe ser capaz de producir un germen, de donde salga un nuevo mundo, imagen exacta del antiguo y su heredero total, con los mismos individuos y los mismos acontecimientos. Ahora bien, esta eterna vuelta supone un proceso inverso del primero, una *efusión* (χύσις), que destruya el Mundo conduciéndole, por el esfuerzo siempre creciente del fuego interior, a la tensión dilatada del fuego primitivo. En esta *conflagración* (ἐκπύρωσις), que anuncia el rebrote, el Dios, o Zeus, reúne sus atributos dispersos, que manifiestan simbólicamente, por regiones o bajo formas diversas, los dioses populares; resucita en su integridad su potencia ordenatriz (2).

La ley que Zeus, razón y providencia, da al Mundo es *el Destino* (εἱμαρμένη), un *encadenamiento de las causas*, de tal modo que las mismas derogaciones del orden natural estén comprendidas en el orden eterno; pues el azar no es más que una palabra que oculta nuestra ignorancia de la causa real (3). No obstante, la fatalidad no es absoluta en relación al acontecimiento futuro. Este es, en sí mismo, un posible contingente; no se convertirá fatalmente en real más que *si* ninguna circunstancia exterior a él fatalmente se lo impide; resulta, pues, sólo un «cruzamiento», de *confatales*. Así, el *argumento perezoso* (ἀργὸς λόγος) carece de valor: mis esfuerzos para preservar o res-

(1) I, núm. 102, 107, 120, 128, 497; II, n. 413, 558, 579-584, 622, 684, 741, 747, 1027.—(2) I, núm. 109, 510; II, núm. 596, 601, 616, 618, 623, 625, 1019, 1076.—(3) I, núm. 175 y sigs.; II, núm. 913, 919, 939, 954, 965, 973.

tablecer mi salud no están menos inscritos que sus efectos en el orden general y eterno del Mundo. Se puede reprochar a los estoicos, haber concebido la *simpatía* de todas las cosas, su *conspiración*, con el mismo radicalismo abstracto que la mezcla total, o también haberse dado cuenta de la forma privilegiada de la necesidad relativa, o del determinismo universal, en la astrología, de la cual Posidonio fué luego el más activo propagador (1). No obstante, al afirmar la solidaridad regulada de los seres y de los hechos operaban una revolución: la trabazón causal no es ya el desarrollo lógico de una esencia, sino la *consecución*, contingente en sí misma, de dos momentos del desenvolvimiento fatal del Mundo; dicho de otro modo: una determinación real y una ley natural. Este fatalismo particular, que Crisipo se esforzaba, con una extrema sutilidad, en distinguir del necesitarismo megárico y en oponer a la libertad de los epicúreos o de Carnéades, no dejaba, no obstante, de pretender conservar la espontaneidad del querer. Pero era preciso que ésta, según la bonita expresión del cínico Enomao, se acomodara con *una semiesclavitud*. Un cilindro, decía Crisipo, es forzado por una impulsión externa a rodar sobre una pendiente; pero su modo de rodar es independiente de esta constricción; rueda como un cilindro. Así, la espontaneidad interna de mi naturaleza propia es únicamente una *causa principal* de mis acciones; en ella reside mi poder de determinarme a mí mismo (2).

El microcosmos humano—cuerpo y alma—es una imagen del macrocosmos. Todo lo que se puede decir de la divinidad, alma del Mundo, debe decirse de nuestra alma, *soplo* material *de naturaleza ígnea*, dotado de inteligencia.

---

(1) II, núm. 543, 912, 952, 956 y sigs., 959, 962, 998, Cic., *De fato*, 4-6.—(2) II, núm. 344, 351 y sigs., 945-971 (*De fato*), 978, 1000.

A partir del momento en que humedecido, se ha enfriado luego por la aspiración del aire, este *soplo* hace nacer y vivir un cuerpo. Circula por todas partes, pero tiene en el corazón su Zeus, su *principio dirigente*, su *hegemonicon*. Este—aproximadamente como Zeus tiene bajo de sí a los dioses y siete planetas—ejerce su poder sobre siete funciones especiales: los cinco sentidos, el lenguaje, la generación. Por su *tensión* el *soplo* de la *razón seminal* del animal se transmite al órgano generador; el del *lenguaje inmanente* (λόγος ἐνδιάθετος), que habla en el Mundo o en nuestra alma, en proporción de su tensión, el *soplo* de Dios llega a los órganos de la palabra y produce el *lenguaje proferido* (λόγος προφορικός); todavía por su *tensión*, el *hegemonicon*, semejante a la araña en acecho en el centro de su tela, provoca las diversas sensaciones en órganos apropiados (1).

Ahora bien: la impresión de una *cosa real* (ὑπάρχον), pasivamente recibida por el alma como un sello (Cleanto, y, tal vez, Zenón), o más bien como una *alteración* (Crisipo), produce en ésta una *representación* (φαντασία, *visum*): es entonces, según la famosa comparación de Zenón, semejante a la mano ampliamente abierta. Una ligera contracción de los dedos hacia la palma será ahora el símbolo del *asentimiento* (συγκατάθεσις, *assensus*) dado a la representación por el principio dirigente; al lado de la representación, causa *próxima* y en un sentido exterior, que posee, por lo demás, su peso y su señal propios, tenemos una causa *principal*: al acoger la representación, le conferimos la *evidencia*. Luego la mano se cierra completamente sobre su «presa»: es la *comprehensión* (κατάληψις); la representación es entonces *comprehensiva*, es una percepsión. En fin, para guardar lo que he aprehendido así, pue-

(1) II, núm. 134 y sigs., 605, 774, 778 y sigs., 806, 827, 836, 879, 885 y sigs., 891.

do apretar con la otra mano mi mano cerrada; es la imagen, no de la opinión, fruto de un asentimiento *débil*, sino del *arte* y de la *ciencia*, *sistemas de representaciones comprehensivas*, empírico el primero, y orientado hacia un fin *garantizado*, el segundo, *firme*, *irrefutable* (1). El pensamiento lógico tiene, pues, su base en las sensaciones. Elaboradas por el *hegemonicon* según diversos procesos, análogos a los de que hablan los epicúreos, a los cuales empero, es preciso añadir una *comparación racional*, éstas producen *naturalmente* y también por educación *técnica*, *nociones comunes* o *anticipaciones* (κοιναὶ ἔννοιαι, προλήψεις), bien diferentes, como se ve, de los conceptos abstractos, que son vacíos de toda realidad. Las que son *naturales* constituyen la *razón*, que poseen indistintamente todos los hombres, pero ellos solos, y cuyo buen uso es la *recta razón* (ὀρθὸς λόγος). En sí mismas, son nociones: lo blanco, el bien, el dios, el hombre, etc. Pero el asentimiento que exigen, lo hallan sólo en juicios, apoyados a veces sobre demostraciones: esto es blanco, bueno, es un hombre; los dioses existen (2). Lo mismo ocurre para la función apetitiva y *motriz*. La representación de un *conveniente* o de un fin provoca un *aliento motor* espontáneo. Si le damos nuestro *asentimiento*, llega a ser *pensamiento motriz* (λογικὴ ὁρμή), o juicio que traduce *el deseo* en los seres capaces de *actividad racional* (πρᾶξις) (3).

La parte de esta física que se refería al conocimiento humano condiciona inmediatamente la lógica y permite exponerla brevemente. Pretende ser una traducción verbal de lo real. Si se deja, pues, aparte la retórica, que es el arte de *discurrir bien*, resulta que la lógica consiste esen-

(1) I, núm. 58-60, 66-68, 72 sigs., 484; II, núm. 53-56, 59. Cf. Cic., *De fato*, 18, 42.—(2) II, núm. 81, 83-85, 87 y sigs. Cf. Epicteto, *Comer.*, II, 11, 2, 3.—(3) II, núm. 836, 839; III, núm. 169, 171; 173, 402.

cialmente en una *dialéctica*, o ciencia del discurso correcto por preguntas y respuestas, capaz de discriminar lo verdadero y lo falso en relación a la *verdad*, es decir, a lo real, que se distingue de lo *verdadero* como lo corporal de lo incorporal. El creador de la *dialéctica* estoica, es Crisipo, que parece haber querido seguir hasta el fin, sin dejarse impugnar por los excesos del formalismo más sutil, todas las exigencias de su concepción realista. Mientras que la lógica aristotélica era el *instrumento* de la Ciencia, esta *dialéctica* es una *parte* de la Filosofía: trata, en efecto, de lo *significado* tanto como del *significante*; es una de las virtudes del Sabio. No basta, pues, decir que el criterio de la verdad consiste en la *representación comprehensiva* (Zenón), aun añadiéndole la *prenoción* que deriva de ella (Crisipo). Lo que importa, sobre todo, es hallar qué *enunciados perfectos* o que formen un sentido completo, es decir, qué juicios y *proposiciones* (ἀξιώματα), traducen necesariamente, según lo que se ha dicho anteriormente, la acción de un cuerpo individual sobre otro cuerpo individual; luego, qué sistema racional de tales proposiciones singulares traduce *a priori* el sistema racional del Mundo y la *sucesión* de sus momentos singulares (1). Nada más alejado de la lógica de Aristóteles

Por consiguiente, las proposiciones más interesantes son las que, por medio de una distinción introducida en una proposición *simple*, manifiestan su enlace con otra. Los diversos tipos de estos enlaces deberán corresponder a los enlaces reales de las cosas: enlace de un *antecedente* y un *consiguiente* (ἡγούμενον y λῆγον), es la proposición *conexa* o condicional: «*Si* este hombre está herido en el corazón, morirá»; la causa enunciada por el *antecedente*, es la proposición *causal*: «ha muerto porque estaba herido en el

(1) I. núm. 47-50, 60, 480, 491 y sigs.; II. núm. 40, 105, 124, 130.

corazón»; simple *coordinación* o *disyunción* de los hechos, son las proposiciones conjuntivas, «Y... y...», y las disyuntivas «O... o...»; relación *comparativa*, en fin, de lo más a lo menos. El primero de estos enlaces que el segundo no hace más que explicitar, debía retener, ante todo, la atención. La relación de *significación*, es, en efecto, tal, que el antecedente percibido sea el signo *revelador* de una cosa oculta, pero que ha sido, será o hubiera podido ser objeto de experiencia. Indudablemente, puesto el antecedente, el consiguiente no puede ser negado sin contradicción. Pero la contradicción lógica no es aquí más que la expresión de una *consecución* real y fatal, es decir, comprendida de toda la eternidad en el orden racional del Mundo. El consiguiente no es, pues, hablando con propiedad, el efecto del antecedente: ambos son, conjuntamente, efectos de este orden universal, de tal modo que una proposición *conyuntiva* podría reemplazar a la proposición condicional. Organizadas en *sistema* tales proposiciones se convertirían en *teoremas* de una ciencia o de un arte: medicina, astrología, adivinación, etc. (1).

Además, entre las innumerables especies de silogismos que distinguía Crisipo, había sólo cinco que fueron a la vez «formalmente» sanos y «materialmente» verdaderos, a la vez *demostrativos* y que *no tienen necesidad de demostración*, tales, por consiguiente, que todos los demás se debieran deducir de ellos. Son silogismos disyuntivos y sobre todo hipotéticos. Dados, ya una incompatibilidad o una alternativa, ya un enlace de condicionado o condicionante, la existencia o la no-existencia de uno de los términos, lleva consigo, en el segundo caso, las del otro; o bien inversamente, en el primer caso, su no existencia o su existencia. Todavía es preciso que la *indiferencia*, al

(1) II, núm. 181, 193 y sigs., 203 y sigs.; 207, 221. Cf. Cic., *De fato* 8, 15.

concluir cierto hecho no inmediatamente sensible, enriquezca nuestro conocimiento (1).

En resumen, el nominalismo y el formalismo de la lógica de los estoicos no son más que una apariencia, tras la cual se halla este realismo naturalista que revelaba ya la transfiguración de las categorías aristotélicas. Pero, siendo a sus ojos la Naturaleza, en lo que tiene de más profundo, una razón en acción, este realismo naturalista no puede ser un puro empirismo. La experiencia es, en efecto, la obra incesante y la expresión de la razón. El papel de la dialéctica es, por consiguiente, descubrir las articulaciones de esta obra y enunciarlas con fidelidad.

El objeto de la moral es análogo: hallar en nosotros la razón natural y expresarla por nuestros actos. Ahora bien: lo que nos hizo perder la clara visión, son nuestras *pasiones*. Por eso los estoicos decían que es preciso *extirparlas*, es decir, arrancarlas de raíz. Pero, en lugar de no ver en ellas, con Zenón, más que un *movimiento* exagerado o pervertido del *aliento motor*, Crisipo les descubría sobre todo el error del *juicio*, imputable a la *tensión* demasiado débil del *hegemonicon* de un sér razonable. Todas las pasiones son, pues, igualmente *erróneas*; no consienten grado más que en sus concomitantes o en sus consecuencias físicas. Además, como el bien o el mal, hacia el cual nos empuja o del cual nos aparta el *aliento* natural, es un bien o un mal que el agente se representa, del cual se forma una *opinión*, ya en relación al presente, ya en relación al porvenir, se pueden distinguir diversas especies de pasiones. Cuatro serán fundamentales: el placer y la pena, el deseo y el temor. Pero, debajo de ellas, los estoicos, que eran afi-

(1) II, núm. 239, 241 y sigs

cionados a subdividir las cosas menudamente, no reconocían menos de 70 pasiones secundarias (1).

Bajo el imperio de sus pasiones, los hombres (así lo decían ya los cínicos) son *insensatos* (ἄφρονες, *insipientes, stulti*) (2). También, inversamente, la primera de las virtudes del Sabio es la *impasibilidad*: nada puede afligirle ni abatirle. Esto no significa—muy al contrario—que esté desprovisto de tendencias activas. Pero los juicios, cuya ocasión ellas son, son los asentimientos *fuertes* de un alma espontáneamente *dirigida* hacia la concordancia con la racionalidad inmanente a la Naturaleza. Por consiguiente, sus *buenas afecciones*, sus *eupatías*, son a su vez *concordancias* (*constantiae*): reemplaza el placer por la *alegría*, el deseo por la *voluntad*, el temor por la *precaución*. El Sabio tiene, pues, la seguridad de ser siempre el más dichoso de los hombres, tan dichoso en su vida limitada como el Zeus eterno. Los *insensatos*, al contrario, están siempre en el colmo del infortunio. *Por sí sola*, en efecto, la virtud, *basta a dar la felicidad*. Ahora bien: la Sabiduría une todas las virtudes en su *consecución mutua* indivisible, les da a todas el alma y la vida. Por consiguiente, el Sabio jamás se equivoca, ni engaña a los demás; desprovisto de necesidades, sólo él es siempre rico; por estar libertado de las pasiones, sólo él es libre; sólo él es bello con la eminente belleza del alma; *ciudadano del Universo*, del cual están *desterrados* los insensatos, forma una sociedad de derecho con todos sus semejantes, por consiguiente, con los dioses mismos; al dictarse la ley a sí mismo, sólo él es «dictador» y rey (3). En resumen, el Sabio es el hombre que lleva en sí la razón misma de la Naturaleza, y si parece

(1) I, núm. 205, 209; III, núm. 3[illegible], 377 y sigs., 380, 384 y sigs., 387, 393 y sigs., 397, 401, 407, 401, 413 y sigs., 468.—(2) I, núm. 216; III, núm. 657 y sigs.; 661-661.—(3) III, núm. 49-51, 54, 295, 305-307, 336 y sigs., 518 y sigs., 567 y sigs., 582 y sigs., 589 y sigs., 671-674, 677 y sigs.

estar fuera de la Naturaleza es precisamente porque él solo, entre la universal locura, es su fiel imagen.

Esta famosa paradoja es el fundamento de todas las demás paradojas estoicas. Si el *progreso* es ininteligible es porque la Sabiduría es una perfección total, absoluta, extraña a toda relatividad, y especialmente al tiempo, por consiguiente inmediata y semejante en todos los Sabios. ¿No está de acuerdo con la Naturaleza? Pues bien: el acuerdo es o no es: no admite el más o el menos. Al contrario, es posible ser más o menos *insensato*, lo somos, no obstante, y poco importa que nos ahoguemos en lo hondo del agua o cerca de la superficie. Del mismo modo, pues, que *todas las virtudes son iguales*, todos los vicios son igualmente vicios (1).

Existe, en efecto, un *fin* (τέλος) de nuestra actividad, que le es inmanente y que es último. Es un *soberano bien*, deseable para sí mismo y por sí mismo. Se identifica, en efecto, con la sola *belleza* (*honestum*) de nuestra actividad en ejercicio. No cabe duda que resulta de ello una *ventaja* para nosotros, del mismo modo que es una superioridad para un danzante o para un piloto hacer magníficamente todo lo que lleva consigo su arte, aunque no resulte de ello ningún *provecho*. El éxito no tiene relación más que con la intención de un *fin* (σκοπός). Ahora bien: es algo extrínseco a la modalidad misma de la actividad, subordinada en parte a factores externos; un buen arquero, yerre el blanco o dé en él, es aquel cuya actividad concuerda con lo que es su ley interior. Así, para la moral o *el arte de la vida*, el *fin* es *vivir de acuerdo y consecuentemente consigo mismo* (Zenón) o más bien de *acuerdo con la Naturaleza* (Cleanto) y teniendo en cuenta las *conse-*

(1) I, núm. 566; III, núm. 221, 524-540.

cuciones que la experiencia nos enseña (Crisipo). La virtud, es una *disposición* apropiada a este fin (1).

Pero entre el mal y el bien, entre el vicio y la virtud, existe toda una región *media*, donde hallan su lugar los *fines* y el *progreso*. Las *cosas indiferentes* no lo son realmente, en efecto, más que en relación al bien y al mal. Por el contrario, en sí mismas, difieren: algunas son absolutamente *neutras*, como tener sobre la cabeza un número de cabellos par o impar, mientras que otras son *preferibles* o *no preferibles* (προηγμένα, ἀποπροηγμένα, *producta*, *reducta*). Las primeras son ante todo los fines a que tenemos *conciencia* de estar *naturalmente apropiados* en virtud de nuestra *constitución*, inclinaciones primeras que, contra la tesis epicúrea, no tienden al placer, pero lo obtienen, no obstante, *por añadidura*. Mas, *generalmente*, es todo lo *que conviene* a nuestra naturaleza y a nuestra condición, nuestras *funciones* propias (καθήκοντα, *officia*). Pero estas *preferencias* relativas no pueden ser el objeto supremo de un sér capaz de razonar sobre la Naturaleza y con ella. Se eleva, pues, hasta la *perfección de los convenientes*: *concluyendo* lo que era sólo *bosquejado*, crea *acciones rectas* (κατορθώματα, *perfecta officia*, *rectae actiones*) (2).

¿Es lícito objetar a los estoicos, con sus adversarios, una pretendida dualidad de su soberano bien, de una parte el fin natural de nuestras inclinaciones, y de otra, el fin de la rectitud moral? Verdad es, más bien, que, sin salir de la Naturaleza, el segundo es la perfección del primero, y que éste es una materia a la cual da la otra en nosotros, una forma racional. En cambio, al querer colocar la *acción recta* a tales alturas que una sola baste para otorgar

(1) I, núm. 179, 552, 554; III, 2, 4 y sigs., 11, 13-16, 18, 20 y sigs., 34 y sigs., 75-78, 93, 197 y sigs.—(2) I, núm. 191-194; III, núm. 117-122, 127-130, 178, 182, 188, 190, 195, 491-494, 497 y sigs., 500-502.

esta milagrosa sabiduría, cuyo lugar reconocido está en suma entre las cosas místicas, los estoicos se exponían, sobre todo, a sacrificar de hecho la sabiduría a la prudencia, la *acción recta* a la simple conveniencia, el acuerdo interior con la razón universal a la conformidad completamente exterior con nuestras *funciones*. Ahora bien: precisamente los sucesores de Crisipo, sin duda alguna por lo menos Antipáter, habían acabado por definir la moralidad como una *elección reflexiva, continua y sin desmayo, de los preferibles naturales*. Su dominio era, pues, la región de las cosas indiferentes. No es que el Estoicismo anterior hubiera cerrado completamente esta región a las miradas del Sabio. Pero, cuando éste la hacía objeto de su *examen*, era—con gran escándalo de Aristón—para trazar en ella una «casuística» para uso de los insensatos, o para establecer un *parenético* en que se hallaran, en vista de sus diversas *funciones*, *consejos* apropiados. Así, por ejemplo, aun proclamando que los insensatos no tienen más razón para *permanecer* en la vida que para *salir* de ella, determina, no obstante, los *casos* en que lo menos absurdo para ellos es abandonarla voluntariamente. En cuanto a él, en esta clase de cosas, hace lo que juzga bueno en la soberanía de su Sabiduría; ésta santifica todo lo que decide y hace de ello una *acción recta*: si lo juzga necesario, el Sabio, por dinero, hará tres veces la voltereta, el incesto o la antropofagia le parecerán cosas indiferentes (1). Era hacer entrar el Cinismo por la puerta estrecha y añadir una paradoja a otras muchas.

El ascendiente del Estoicismo, fué tal vez menos general que el del Epicureísmo, pero fué, no obstante, muy grande. Imponía por su potente robustez, por su altiva

(1) I, núm. 249 y sigs. 373-389; III, núm. 15 y sigs., 658, 668, 737 y sigs., 743 y sigs. 688.; para Antipáter, véase núm. 57-59.

seguridad, por sus inextinguibles recursos defensivos. Tenía en sus mismos contrastes, con qué satisfacer las tendencias más diferentes: el gusto de la pedantería, por los refinamientos de su escolástica; el respeto conservador de las tradiciones, por su oportunismo y por su habilidad en revestir de filosofía un fondo venerado de creencias; en fin, el sentimiento religioso más amplio, por su naturalismo teológico. Era racionalista y dogmático, pero al mismo tiempo pesadamente empirista; albergaba juntas la fatalidad del destino y la independencia de la persona; su moral unía el catecismo práctico al misticismo más paradójico. Un tal híbrido estaba expuesto a volver, por el eclecticismo, empero, a los elementos que había amalgamado por milagro un instante. De ello se seguirá, sin embargo, su universalismo y, despojado del orgullo de su sumisión a Dios, su misticismo moral. Las almas cultas buscarán en él el asilo, que aquellos de los simples, cuyas aspiraciones no había llenado el Epicureísmo, pedirán al Cristianismo o a otras religiones de salvación.

CAPITULO IV

LA NUEVA ACADEMIA

Los sucesores de Jenócrates en la dirección de la Academia fueron Polemón, cuya enseñanza se orientó sobre todo hacia la moral, y Crates de Atenas, al cual se enlaza Crantor, el más antiguo comentador tal vez de Platón. Con su famoso libro *Del duelo* fué el iniciador del género de «Consolación» que tuvo luego tan gran fortuna. Ninguno de ellos parece, por lo demás, haberse apartado de la tradición platónica, tal al menos como la había fijado Jenócrates.

Con Arcesilao de Pitane, que sucedió a Crates en 268-4, la escuela se convierte, por el contrario, como se dice, en una *nueva* Academia. Frente al dogmatismo general se acerca al Escepticismo, con el cual, no obstante, no se la debe confundir. El que, de una y otra parte, se hayan preocupado mucho de rechazar este parentesco, no sería seguramente razón suficiente para no admitirlo. Además, los escépticos, al acusar a sus sosias de ser incrédulos hipócritas, dogmáticos entre los muros de su escuela (1), infunden sospechas de deslealtad. Pero de hecho, como veremos, el espíritu de las dos sectas es realmente muy distinto.

Arcesilao había estudiado por lo pronto las matemá-

(1) Sexto. *P.* I, 233 y sigs.; *M.* VII, 153 y sigs. Cf. Cicerón, *Acad.*, II, 18, 60.

ticas cerca del célebre Autolico y pasado por la escuela de Teofrasto, conocido luego, al menos por sus escritos, por los escépticos y los dialecticos de Megara o de Eretria. Pero su espíritu moderado y de una noble elevación parece haber sentido vivamente la esterilidad de las querellas dogmáticas y la necesidad de dar a la conducta un fundamento mejor que la costumbre, con la cual se contenian los escépticos, o que las exhortaciones elocuentes en que se complacía entonces la Academia. Olvidando a Jenócrates recuerda que Platón exaltó la persona y el método de Sócrates. Es preciso volver a Sócrates: En la imagen que se forma de él, la dialéctica crítica y la afirmación de la ignorancia ocupan el primer lugar y en el mismo sentido entiende las fórmulas dubitativas o las exposiciones míticas de Platón. Como Sócrates, nada escribe, como él no dogmatiza jamás: pide a sus interlocutores su opinión y emprende una conversación viva; no es la *autoridad* del maestro, sino su *razón* quien les debe guiar; sus respuestas son a su vez nuevas preguntas.

Toda opinión tiene, en efecto, por lo menos dos caras. Es preciso, pues, *abstenerse* de juzgar (ἐποχή) (1); pertenézcale o no la expresión técnica, sobre esto piensa como los escépticos. Pero difiere de ellos en ser dialéctico: si no afirma, discute. La representación *comprehensiva* o *catalépticа* de Zenón y de Cleanto, del cual es contemporáneo, no tuvo adversario más hábil: por ejemplos muestra que en la Naturaleza hay de hecho *indiscernibles*, que no hay nada incontestablemente *evidente*, nada que pueda afirmarse sin riesgo de confusión; que es preciso, por consiguiente, si no se quiere acoger a la ligera una evidencia sospechosa, ser *cataléptico*. Ahora bien: esto consiste en examinar las razones en pro y en contra y *defender*, en

(1) Cic., *Acad.* I. 12. 44 sigs.; II. 18, 59 y 21 principio. Sexto *P.*, I. 232.

fin, aquello de que nos podemos *dar razón* a nosotros mismos y a los demás (εὔλογον), por lo que *nos parece poder ser probado*. En este sentido Arcesilao es «probabilista» (1). La espiritual humorada de Aristón: *Platón por delante, Pirrón por detrás, Diodoro Cronos en medio*, no caracteriza, pues, más que imperfectamente a Arcesilao: lejos de ser *indiferente* en moral, a la manera del puro escéptico, busca por su escepticismo dialéctico fundar la conducta moral sobre una prueba positiva. Para él, en efecto, como para los estoicos, hay *acciones rectas* (2). Pero no podemos tratar sino de «motivarlas», no de demostrar su acuerdo con una incognoscible realidad.

Lacides, que sucede a Arcesilao en 240 y a quien debemos el conocimiento de las ideas de éste, es, a este título, el único de los escolarcas de la Academia que merece ser mencionado hasta Carnéades de Cirene. Cuando ya ilustre, éste vino a Roma con ocasión de la famosa embajada de 156-5, su discurso en el Senado y, sobre todo, sus conferencias en que sucesivamente ponía de relieve los aspectos contrarios de las nociones morales, tuvieron un éxito tan brillante, que el viejo Catón se apresuró a hacer despedir un huésped tan peligroso para el respeto de las tradiciones. Por desgracia, como Arcesilao, Carnéades no escribió nada. Sólo a través de los reflejos dispersos del que, según se dice, fué su reflejo fiel, Clitómaco, su sucesor en 129, podemos entrever la fisonomía de este hábil dialéctico. Después del gran esfuerzo de Crisipo para restablecer el Pórtico vacilante, supo volver contra el adversario sus propias armas y hasta su lenguaje. Conservando la actitud crítica de Arcesilao contra la *representación comprehensiva* (3), reconoce la realidad del sentimien-

(1) Sexto *M.*, VII, 150-155; cf. *P.*, I, 234.—(2) Sexto, *M.*, VII, 158.—(3) Cic. *Acad.*, II, 26, 83-28, 90, Sexto, *M.*, VII, 159-164, 401-414. Cf. Cic., *ibid.*, 13, 40, y Plut., *St. re.*, 10, 1036 b.

to de la *evidencia*. Pero quiere determinar con precisión sus momentos interiores, con el fin de dar a la práctica más garantías; *creo* que es una cuerda lo que veo a lo lejos; esto no se mueve, *nada llama, pues, en sentido contrario* a mi creencia; pero si la examino con más cuidado, *si le doy la vuelta* me doy cuenta de que esta cuerda es una serpiente (1). Así nosotros mismos creamos la verdad por tanteos sucesivos. Correlativamente, la conciencia de nuestra libertad significa la eventualidad de una oposición entre nuestra afirmación sobre el futuro y lo que se realizará.

Interpretación «crítica» de la certeza, concepción «pragmática» de la conducta moral, tal es la última palabra de la Nueva Academia. He ahí por qué es una anticipación de las formas más modernas del pensamiento.

(1) Πιθανόν, ἀπερίσπαστον, περιωδευμένον. Cf. SEXTO, *P.*, I, 227 y sigs.; VII, 166-169; 176; 181 y sigs., CIC., *Ac.*, II, 11, 35; *De fato*, 9., 19 y 11 *in*.

LIBRO V

LA DECADENCIA DEL PENSAMIENTO GRIEGO

CAPITULO PRIMERO

ESPECIALIZACIÓN CIENTÍFICA. ECLECTICISMO. RESTAURACIONES

Un inmenso período de cerca de cuatro siglos será el objeto de este corto capítulo. Es que, si su importancia es grande para nuestra documentación y para el progreso de las ciencias, es débil para el desarrollo del pensamiento filosófico. Mientras que, de una parte, se acentúa la especialización científica, la racionalidad natural del antiguo espíritu griego cede cada vez más a la invasión creciente de las supersticiones orientales. Lo que le queda de vigor lo emplea en reflexionar sobre su pasado, o bien en barajarlo en una llamada filosofía eterna, pura negación de los esfuerzos individuales de los pensadores, o en fin, en resucitarla bajo otra forma. Cierto es que hay todavía en este período personalidades notables, pero lo son más bien por la intensidad del sentimiento moral. El pensamiento griego como tal ha agotado sus facultades de invención: se convierte en esta cosa impersonal que constituye la ciencia o tiende a abismarse en una confusa religiosidad.

No podemos intentar aquí sino señalar por algunos nombres las principales etapas o direcciones del movimiento científico. En las matemáticas, ya puras, ya aplicadas (geodesia, óptica, mecánica, astronomía, etc.) tres hombres

ilustran en diversos grados el período alejandrino (fin del siglo IV y III): Euclides, cuyo mérito está, sobre todo, indudablemente en haber puesto en sazón la geometría o más bien esta especie de álgebra geométrica, en la cual otros habían trabajado antes que él; Arquímedes, genio ciertamente más original y más vasto, que perfecciona la *exhausción* de Eudoxo y extiende el horizonte de la física matemática; Apolonio de Pergo, que, recogiendo los trabajos de Euclides y antes de éste, de Menecmos y de Aristeo, trata el problema de las secciones cónicas por un método con el cual ofrece notable paralelismo nuestra geometría analítica. Herón de Alejandría (probablemente en el siglo I o II d. de Jesucristo) de menos talla, tiene, en cambio, el interés por las aplicaciones numéricas y una excelente ingeniosidad de mecánico. En el siglo III, en Alejandría, Papus y Diofanto son menos matemáticos originales que coleccionadores, pero el último nos ofrece ideas sobre los trabajos de que había sido objeto la teoría de los números después del Pitagorismo. Luego de Eudoxo son dos los astrónomos que debemos considerar como superiores a los demás: Aristarco de Samos (s. III a. de J. C.), cuya concepción heliocéntrica, anatematizada por los filósofos, defendida entre los especialistas sólo por Seleuco (s. II) debía permanecer olvidada hasta Copérnico; Hiparco de Nicea (s. II), el más exacto de los observadores antiguos y el iniciador de los métodos trigonométricos. En el siglo II de nuestra era, Teón de Esmirna y Claudio Ptolomeo no hacen más que exponer la ciencia adquirida, el segundo en esta famosa enciclopedia cuyo marco sobrepasa en mucho a la Astronomía y que la Edad Media veneró con el título árabe: el *Al-Magesto* (ἡ μεγίστη [πραγματεία]).

La Medicina, que tiene hechos por interpretar y cuyo ejercicio implica tantos factores psicológicos, permanece más en la órbita de la filosofía. Se divide entre sus sectas:

dogmáticos o racionalistas, que invocan a Hipócrates; *empíricos, y metódicos*. El antagonismo de estos últimos empieza realmente desde el período alejandrino con Herófilo de Calcedonia, por una parte, y, por otra, con Erasístrato de Ceos; toma cuerpo con ocasión de los ataques de los *Pneumatistas* estoizantes de los siglos I y II de nuestra era, Ateneo de Atalia, Arquígenes, Areteo, contra la escuela de Asclepíades (contemporáneo de Cicerón), mecanicista epicurizante, cuyo discípulo Temisón es, en el siglo I, el verdadero padre del *Metodismo*. Otros, mucho más conocidos, son, sobre todo, compiladores, como Celso (s. I), o eclécticos, como Galeno de Pérgamo (s. II).

Debemos mencionar, también, esos «exploradores» cuyos viajes a países fabulosos, ensanchando hacia el Océano y hacia la India el horizonte mediterráneo del antiguo pensamiento griego, contribuyeron tal vez tanto a perturbarlo como a enriquecerlo: Nearco, el almirante de Alejandro, y el extraordinario Piteas de Marsella, etc. En fin, Posidonio y todos los que le imitaron, el geógrafo Estrabón, Plinio *el Viejo* en su prodigiosa enciclopedia, ponían al alcance de todos, no sin confusiones y disparates, los resultados de tantos esfuerzos para conocer o utilizar la Naturaleza y para representarse la forma de la Tierra.

Para la Filosofía, los siglos II y I, son la edad del eclecticismo y de la erudición. En la Academia, después de Clitómaco, muerto hacia el 110, Filón de Larisa y, sobre todo, Antioco de Ascalón, muerto hacia el 68, a quien Varrón y Cicerón deben tanto, inclinan de un modo raro el probabilismo hacia el dogmatismo, reconcilian, a expensas de los epicúreos, a Platón, con Aristóteles y esta Academia se ensancha con el Estoicismo, reduciendo a diferencias de vocabulario las más profundas oposiciones de pensamiento. Del mismo modo el Estoicismo *medio* es platonizante en Panecio de Rodas (180-110 aproximadamente), cuya presen-

cia, con Polibio, cerca de Escipión *el Africano* y de Lelio, fué decisiva para la implantación de la Filosofía en Roma. Se inclina más hacia el Peripatetismo con Boeto de Sidón y Posidonio de Apamea (muerto hacia 51), el cual, sobre todo en Física, vuelve, no obstante, a la ortodoxia de la escuela. Gran viajero, erudito sin igual, el segundo, padre después de Teofrasto, de la doxografía, Posidonio ensanchó y modernizó la enciclopedia de Aristóteles. Desmenuzando con método a Cicerón, Lucrecio, Estrabón, Séneca, Plinio, etc., practicando los recortes necesarios, estudiando el seudo aristotélico *De mundo* o el libro de Cleomedes (s. II d. J. C.), *Sobre las revoluciones circulares*, reuniríamos, poco a poco, las piezas dispersas de este material inmenso que, durante siglos, constituyó la tradición científica. En moral, como lo demuestra, por ejemplo, el *De officiis*, de Cicerón, del cual son la fuente, Panecio y Posidonio sacrificaron completamente la moralidad absoluta del antiguo Estoicismo a la investigación de lo *conveniente* a través de todos los rodeos de una sutil casuística.

De todas las formas que tomó entonces el sincretismo filosófico, ninguna más significativa que aquella cuyo copioso intérprete fué Filón *el Judío* (primera mitad del siglo I después de Jesucristo). Desde antiguo, en Alejandría, el judaísmo se había empezado a helenizar, y en el siglo II antes de Jesucristo, para enlazar la sabiduría griega con las revelaciones de su Dios, el ingenioso Aristóbulo se había provisto de materiales, fabricando especialmente poesías órficas. Por otra parte, al margen del Judaísmo ortodoxo y bajo misteriosas influencias estoicas y pitagóricas, se habían constituído sectas de los esenios, que practicaban la vida contemplativa, y de los terapeutas. En fin, Filón inaugura el método de interpretación alegórica: la filosofía racionalista de los griegos, el Platonismo y el Estoicismo especialmente, le sirven para descubrir entre el hombre y

el Dios trascendente los «mediadores», que despreciaba el misticismo exaltado de los terapeutas. Bajo este Dios, que sin dejar de ser personal es lo Uno indeterminado, se desenvuelve toda una jerarquía de intermediarios: por lo pronto el *Verbo* o *logos* y las Ideas modelo de las cosas, y debajo la sabiduría, en seguida el *hombre de Dios* o el primer Adán y, por debajo, los Angeles, luego el *soplo* de Dios, y, por último, las *potencias*, por las cuales se pone todavía más completamente a nuestro alcance. Transformarse por medio del ascetismo, y, sobre todo, del culto interior, es elevarse, saliendo de sí (*éxtasis*), hasta el mediador supremo, el *Verbo* o la revelación de Dios. Ahora bien: buscar así en la conciencia religiosa y con vistas a la salvación el principio real de una explicación de las cosas, es una novedad extraña al pensamiento griego. Salida de las religiones con misterios, más que del Judaísmo, esta novedad se instalará en el helenismo con la difusión creciente de los cultos orientales.

Al eclecticismo se une esta obra de compilación y de exégesis a que nos hemos referido ya a propósito de las fuentes: la de los autores de «manuales» y de los comentadores de Platón y de Aristóteles. Estos últimos son los depositarios de la tradición de las escuelas, los peripatéticos con más fidelidad, los platónicos, naturalmente inclinados, en presencia de una doctrina mal fijada, a introducirle elementos extraños. Así, a mediados del siglo I de nuestra era, en Alejandría, Potamón, que pasa por el padre del Platonismo ecléctico; Plutarco *de Queronea* (aproximadamente 50-125); luego, en la segunda mitad del siglo II, los sofistas Maximino de Tiro y Apuleyo de Madaures, y un poco posteriores, el médico Galeno. Celso, de quien la virulenta refutación por el cristiano Orígenes, permite reconstituir en parte el *Discurso verdadero*, Numenio *de Apamea*, el cual halla a Moisés detrás de Platón; o

todavía Albino y el llamado Alcinoo en sus exposiciones del Platonismo. Todos estos hombres, o interpretan a Platón en un espíritu teosófico y a la difuminada luz de los misterios orientales, usando del método alegórico y llenándolo de astrología, de demonología y de magia; o le acercan, por lo menos, unos al Peripatetismo, otros al Estoicismo, y otros, aún, como los primeros apologistas, al Cristianismo. Así se prepara el renacimiento neoplatónico.

Mucho tiempo antes, el Neopitagorismo había pretendido resucitar la enseñanza secreta de Pitágoras. Su fundador fué, según se dice, P. Nigidio Figulo, contemporáneo de Cicerón. Pero los representantes más notables, o los mejor conocidos, de este misticismo aritmológico, fuertemente teñido de Platonismo y de Estoicismo, son, en el siglo I después de Jesucristo, Apolonio *de Tiana*, cuya personalidad opuso Filóstrato en una extraordinaria novela biográfica, a la de Cristo, Moderato *de Gades*, y, en el siglo II, Nicómaco *de Gerasa*, el autor de la *Introducción aritmética*. Por otra parte, lo que había de ascetismo moral en el viejo Pitagorismo parece haber inspirado una variedad mal conocida del Estoicismo cínico, creada en Roma, aproximadamente al mismo tiempo que el Neopitagorismo, por Quinto Sextio y su hijo. La escuela sextiana duró poco. Uno de sus maestros, Sotión *de Alejandría*, cuya enseñanza influyó profundamente el espíritu de Séneca, merece ser mencionado. Este había estudiado, además, el Estoicismo en Atalo y conocido, tal vez por él, las máximas morales más nobles del Epicureísmo. Estas influencias son las que dan su carácter particular a este Neoestoicismo del que Séneca fué el iniciador. Si dejamos aparte las *Cuestiones naturales*, simple compilación, aparece menos cargado de física y, sobre todo, de dialéctica; muestra a menudo, no sin algún énfasis, un vivo sentimiento de la obligación moral y de su valor religioso. Algo más jóvenes

que Séneca, son L. Anneo Cornuto, con el cual se enlaza Persio, que escribía en griego, luego, Musonio Rufo, que parece haber querido volver a la primitiva tradición zenoniana, o más bien a este cinismo depurado de que había sido defensor Aristón *de Chíos*. Pero la real grandeza de Musonio fué eclipsada por Epicteto *el Frigio*. El *Manual*, o las *Conversaciones* (*Diatribas*) recogidos por Arriano en la escuela de Epicteto en Nicópolis, y, en fin, la admirable meditación de Marco Aurelio *Sobre sí mismo*, son obras cuyo contenido ha pasado por tantos intermediarios a la conciencia moderna que bastará haberlos situado.

El sentimiento elevado de la vida espiritual que se halla en estos últimos representantes del Estoicismo, es de inspiración religiosa. Pero este sentimiento deriva de una concepción racional del Universo. Esta concepción, que era esencial al pensamiento griego, se borra, al contrario, gradualmente, paralelamente a los progresos—favorecidos por el poder imperial—de una religiosidad que trastorna el orden de los valores antiguos y que pone al servicio de un misticismo confuso el vocabulario de la antigua filosofía, vaciándolo de sentido. No sólo los cultos, por su multiplicación y por su conjunción, traducen la decadencia profunda del pensamiento racional. Esta decadencia tiene expresiones filosóficas: así el sincretismo religioso del pretendido Hermes Trismegisto (*el tres veces grande*), cuyo libro parece ser del siglo III; o aun la doctrina de los gnósticos, que, nacida en Antioquía en el siglo II, se extiende, sobre todo, entre los cristianos, y que combatida por Plotino (*En.*, II, 9), cuyo misticismo es, como veremos, de una esencia completamente distinta. Con su *Pleromio* y las generaciones de sus *Eones*, la *gnosis*, que invoca a Zoroastro, conduce el pensamiento griego diez siglos atrás, hacia las más fantásticas cosmogonías. La revelación suprimió el esfuerzo de la razón.

CAPITULO II

PLOTINO Y EL FIN DEL NEOPLATONISMO

Entre todas las tentativas restauradoras de los primeros siglos de nuestra era, una sola presenta para la historia del pensamiento griego un real interés: el Neoplatonismo, y aun, para decirlo mejor, Plotino.

Del misterio en que voluntariamente envuelve sus orígenes, algunas indicaciones surgen, no obstante, que ayudan a caracterizar su personalidad. Cuando deja Licopolis, la lejana ciudad del Egipto medio en que nació, para venir a Alejandría, tiene ya veintiocho años (232). Tiene, pues, indudablemente, un pasado de meditación personal y aspiraciones que quisiera definir. Pero, durante mucho tiempo, busca en vano el maestro que las oriente, hasta el día en que encuentra a Ammonio Saccas. Conserva el método original de éste durante unos diez años, y más tarde lo hace pasar, según se dice, a su propia enseñanza. Los progresos que hizo cerca de él en la Filosofía, le inspiraron—es preciso notarlo con cuidado—el deseo de conocer la filosofía de los persas y de los indios, y no le deja más que para seguir a Gordiano en su desventurada expedición (242). En Roma, donde, después de una estancia en Antioquía, se establece hacia 244, y donde permanece casi hasta su muerte (270), su actividad parece haber sido a la vez la de un filósofo y la de un director espiritual. Sobre un texto de Platón, de Aristóteles o de uno de sus más cé-

lebres comentadores, sobre determinada tesis estoica, sobre alguna dificultad propuesta por un discípulo, sobre doctrinas de moda, como, por ejemplo, la filosofía gnóstica, el maestro enuncia sus reflexiones, y los problemas o las objeciones que se le hacen sirven de punto de partida para desenvolvimientos nuevos. La regla de su pensamiento es la adhesión a la filosofía de Platón: en ella están explicadas las mejores tendencias del pasado; pero tiene necesidad, no obstante, de ser, a su vez, explicada y de ser libertada de las deformaciones que se le han hecho sufrir. Pero, por otra parte, fuera de los auditores de sus «conferencias» filosóficas, algunos de los cuales son a veces adversarios notorios, hay *celadores*, hombres y mujeres, romanos y orientales, que piden a Plotino una regla de vida, cuya perfecta observancia parece constituir la renuncia total, el ascetismo, la práctica de la existencia cenobítica. Hay niños bajo su tutela. En esta exaltación que recomienda de la vida espiritual, parecen ver los médicos un método terapéutico. Su persona atrae la atención del emperador Galeno y las simpatías de su mujer. En fin, para sus relaciones, aparece dotado de intuiciones y de potencias sobrenaturales. Es, en resumen, en un medio social fatigado en que las creencias del Oriente han ocupado el lugar del antiguo orfismo, como una réplica de Pitágoras o de Empédocles, pero con un pensamiento consagrado con cinco siglos de elaboración dialéctica de los conceptos filosóficos.

Los cincuenta y cuatro tratados de Plotino son el espejo de las conversaciones y de las discusiones de su escuela. Después de la muerte del maestro, aquel de sus discípulos que, con Amelio (Gentiliano *de Etruria*), había vivido más en su familiaridad, Porfirio *de Tiro* (Malcos por su verdadero nombre) se decidió a publicar esos escritos, para impedir una divulgación errónea. Pero en lugar de repartirlos

cronológicamente entre los tres períodos que habían señalado su composición, los dispone sistemáticamente y, por decirlo así, en profundidad, distribuyéndolos, además, según los ritos sagrados de la aritmología, en seis grupos de nueve tratados cada uno: los *Enneádas* o «*novenas*». Una pintoresca biografía de Plotino precedía la edición. Se puede decir, sumariamente, que la primera *Enneáda* se refiere al individuo; la segunda y la tercera a su medio, el mundo sensible; la cuarta nos eleva al conocimiento del Alma, la quinta a la de la Inteligencia, la sexta, a la del Sér y de lo Uno. Pero cada tratado, considerando su objeto propio desde el punto de vista del sistema total, encierra, por lo menos, un resumen de éste, que permite a Plotino resolver las dificultades que, ante todo, ha discutido. Así, una exégesis crítica o dialéctica (1) muy útil y muy viva, eleva poco a poco al lector a un punto de vista más elevado y le sugiere una meditación interior en que se revela la verdad. El movimiento del pensamiento y la fuerza del sentimiento son, a menudo, totalmente irresistibles.

Resulta difícil traducir semejante doctrina en términos de inteligencia cuando se la separa, para las necesidades de la exposición, de las imágenes destinadas a crear en el alma una actitud sentimental. Transporta a un nuevo plano todas las antiguas concepciones del pensamiento griego. Cuando Sócrates se hizo el apóstol del *Conócete a ti mismo*, daba al método reflexivo por objeto final (es por lo menos lo que nos muestra el desenvolvimiento histórico de su filosofía) la determinación de las esencias y su limitación mutua. Las escuelas socráticas, a pesar de sus di-

(1) Por ejemplo, la crítica de la doctrina de las Categorías en Aristóteles y en los estoicos (*En.*, VI, 1); o la crítica, en el primero, de la distinción de la potencia y el acto, de la noción del movimiento (II, 5); la interpretación de cinco géneros de lo Inteligible en el *Sofista* de Platón (VI, 2, 8-18).

vergencias, se disponen todas a dibujar las aristas y los cruzamientos de una realidad exterior al sujeto, pero idéntica en su fondo al pensamiento en su pureza. Era una humanización del viejo naturalismo. Indudablemente, los estoicos tenían un sentimiento más vivo y más claro del dinamismo de la vida, pero todavía de una vida regulada según la razón, y de la cual el individuo no es más que una parcela. Tal vez, antes de Plotino, el primer Escepticismo no es la única doctrina que, al contacto con el Indianismo, entrevió la liberación del sujeto como una anulación del espíritu en lo indeterminado. Pero esta posición negativa, no tenía ninguna significación religiosa, y, por consiguiente, la crítica escéptica del racionalismo no tendió más que a crear un empirismo científico. Plotino rompe, por el contrario, con la tradición del pensamiento griego. El cuerpo es una tumba, el mundo sensible una caverna o un cenagal, nuestra existencia terrestre una caída del alma, en resumen, el Orfismo pitagórico de Platón, o también su concepción del amor, prende en él en otro sentido. No se trata ya de franquear la clara mirada de la inteligencia, sino de proporcionar al yo toda la riqueza de su vida interior. El objeto de la Filosofía no es, por otra parte, para él lo finito, no más racional que empírico, es un movimiento hacia lo infinito. Así, lo infinito, que para Platón y Aristóteles o para los estoicos, era la señal de la irrealidad o de la resistencia al orden de la razón, llega a ser para Plotino la potencia más llena y más perfecta del yo. Su dialéctica no busca definir esencias ni encadenarlas, sino colocar el sujeto en estado de superar lo finito para realizar en sí la unificación absoluta.

Más de una vez, dice Plotino, *volviendo a mí mismo al salir del sueño del cuerpo, al llegar a ser exterior a todo el resto pero interior a mí mismo, percibo una belleza maravillosa* (IV, 8, 1 *in*). Pero esta visión, en que se manifies-

ta la plenitud de mi vida interior, supone una serie de etapas. Mientras que la diversidad de las actividades corporales se traduce en la vida sensible, veo que ellas dependen todas de una determinada unidad que las dirige y las enlaza, mi alma. En el análisis de las potencias de mi alma se revela una nueva pluralidad; pues si por una parte y como por su base, el alma especifica y organiza la diversidad de la naturaleza sensible, por otra dirige hacia lo inteligible el ojo de la contemplación. A su vez lo inteligible aparece al análisis como la correlación de una simple posibilidad y de un acto efectivo de intelección, el cual es a su vez una más alta potencia del alma. Pero, desde un punto de vista superior, veo que entre todas las correlaciones análogas existe una solidaridad y que hay un pensamiento universal que es como la substancia del sér inteligible: *Una pluralidad, he ahí cómo existe este dios* [el pensamiento] *en una determinada alma individual, que es la misma cohesión de esta pluralidad, con tal que no desee alejarse de él: Así, pues, cuando llega a aproximarse a él y se convierte así en una especie de unidad, entonces indaga: ¿quién es, pues, el padre de este dios, el que es simple y anterior a su pluralidad, el que es causa de su sér y de la multiplicidad del sér, el que, en fin, hace el número? El número, en efecto, no es primero, puesto que antes del dos hay el uno y el dos viene solo en segundo lugar* (V, 1, 5 *in*). Es, pues, imposible que el pensamiento, que, como el número, es la unidad de una multiplicidad, sea el término último al cual el alma aspire, y donde, terminada su ascensión, halle el reposo. Este principio, por lo tanto, debe ser una unidad exenta de toda pluralidad (V, 9, 14). He ahí por qué regresiones o *reducciones* sucesivas, el yo descubre, al fin, bajo los aluviones de que está recubierto, la verdad y la pureza de su sér.

Tal es el método para llegar a lo verdadero, o lo que

es lo mismo, para satisfacer la aspiración del alma hacia lo divino. Exteriormente recuerda la *erótica* del *Banquete* de Platón. Pero éste, al tender hacia lo bello, se dirige al conocimiento de los inteligibles. Plotino, por el contrario, quiere superar la inteligibilidad. El *desprendimiento* (ἀπάτασις), que predicaba también Platón, no llevaría todos sus frutos si no condujera, en efecto, a un *éxtasis*, es decir, a un estado de *arrobamiento*, que *simplifica* y *unifica* el alma libertándola de todo lo que es limitación (VI, 9, 10; IV, 8, 1, etc.). Es un estado que sólo pueden conocer, por una rara experiencia, algunas almas privilegiadas: *A este Dios, que no tiene ninguna forma ni figura alguna, que se levanta por encima del pensamiento y de lo que es pensamiento y de lo que es pensable, sólo me he acercado, sabedlo*, dice Porfirio, *una sola vez, de manera que fuera uno con él, a la edad de sesenta y ocho años*. En cuanto a Plotino, *durante el tiempo que estuve cerca de él, cuatro veces le ocurrió acercarse a este fin en un acto inefable y no solamente en potencia* (23). No se trata ya solamente de *seguir a Dios* o de asemejarle, sino de unirse en amor con él, de sentir su presencia codiciada, de confundirse con la unidad absoluta. No basta comparar, como hacía Platón, la Filosofía con las revelaciones de los misterios; para Plotino el misterio mismo es la última palabra de la Filosofía. Lo Uno de Platón era, en fin, la cima de una jerarquía, pero lo era a título de medida o de límite; lo Uno de Plotino es la ausencia de límite y lo infinito.

Pero, no basta mostrar al alma la vía de la salud; es preciso explicar su decadencia, decir por qué hay lo sensible, el mal y el error. Esta parte teórica de la Filosofía es, en relación con la otra, el descenso después de la subida. Tal vez, llamando, con Proclo, a este descenso una *procesión* se falta al pensamiento de Plotino. Este término evoca, en efecto, la idea de un progreso y del desarrollo

de un cortejo. Ahora bien, cuando Plotino habla de los espectadores de una pompa real, que, satisfechos de haber contemplado la multitud de los dignatarios, no esperan la aparición del soberano (V, 5, 3), lo que describe entonces es el progreso del alma hacia lo Uno. Al contrario lo Uno, o lo *Primero*, no puede progresar: es, en efecto, lo absoluto y lo perfecto, nada le falta, reposa siempre en sí mismo y no se separa jamás de sí mismo. Tampoco el resto está alejado de él, pues no se divide, está presente en todas partes y siempre cerca de nosotros. Pero las demás cosas reciben de él más o menos imperfectamente la plenitud; lo que se toma por los momentos sucesivos de una procesión, son los grados simultáneos de una igualdad receptiva (VI, 5, 3). La causalidad de lo Uno no se desenvuelve, en efecto, en el tiempo, pues es la *eternidad* (αἰών, III, 7, 11), pero es inmanente: es una *plenitud de potencia que se derrama*, no como una fuente que se derrama, ni por hondas que se siguen, sino en una absoluta continuidad; es una luz o una voz que se extiende por todas partes, de las cuales, empero, un ojo o una oreja toman sólo lo que pueden, aunque nada pueda perderse. Entre la emanación y la inmanencia no es posible elegir: la diferencia está sólo en la imagen. La que mejor traduce el sentimiento de Plotino, es la comparación de lo Uno con el centro común de una pluralidad de esferas (VI, 9, 8). Por lo menos, es muy claro que las cosas no se enriquecen por la multiplicidad de sus determinaciones, pues son así cada vez más relativas y dependientes. La evolución de los seres organizados es su prueba: a medida que pierden la suficiencia de la vida tienen necesidad de órganos más numerosos y más diferenciados (VI, 7, 9, *s. fin*).

Pero ¿por qué esta impotencia creciente de los seres a medida *que se desciende en la multiplicidad* y que la parte de la *alteridad* se hace más grande (V, 3, 16)? Hay

ahí un postulado necesario, que verifica la experiencia del viaje del alma y de su deseo de un retorno: *es que todo lo que se separa de sí mismo se debilita* (V, 8, 1). Además, es preciso salir completamente de lo infinito, para tener alguna conciencia y poder hablar de él. En sí mismo, en efecto, es *sin forma*, como el *receptáculo* de Platón o el intelecto potencial de Aristóteles, con el fin de ser todas las formas. No es, pues, una unidad, ni un sér: es lo Uno y *Lo que es*. O más bien, está *más allá del Sér*, no, sin embargo, como el Bien de Platón, pues está también *por encima del Bien*. Siendo, en fin, el pensamiento, pero sin relación de objeto a sujeto, no se ignora más de lo que se conoce. Así, el único medio de calificarlo, es decir, que no es: *realmente es inefable* (I 7, 1; V 2, 1; 3, 13; 4, 1; 5, 6; VI 7, 17 y 32; 9, 3 y 6). Si se quiere, pues, conocer algo de la *substancia* universal, o, para hablar el lenguaje de Plotino, de la *hipóstasis* fundamental, que se da a sí misma la substancialidad (VI, 8, 16), deberemos buscar y seguir sus *vestigios*. Haciendo, entonces, a la inversa, el camino ya recorrido al subir, nos damos cuenta de que debe haber *rangos*, algo inmediatamente *después* de lo Uno, luego otra cosa, es decir, varias *hipóstasis*.

Dos solamente son necesarias: el Pensamiento y el Alma, principios, no ya unos, sino unificantes, del mundo inteligible y del mundo sensible. El Pensamiento, o, más exactamentamente, el Sér que *enuncia su sér y* pensándose así, hace que lo Uno devenga inmediatamente cognoscible y cognoscente, en una multiplicidad de seres que son correlativamente objetos y sujetos; cada Idea o forma es, en efecto, al mismo tiempo, una inteligencia; su solidaridad, análoga a la que une las proposiciones de una ciencia, constituye a la vez un universo inteligible y un espíritu universal. Todo es en él, al mismo tiempo, distinción y fusión, de modo que *todos son cada uno y cada*

uno todos (VI, 8, 9); *todo es transparente sin nada obscuro ni resistente...*; *es la luz que ilumina la luz* (V, 8, 4). El alma sirve a su vez de término medio entre lo inteligible inteligente, de donde proviene, y la naturaleza sensible y corporal, que produce según *razones seminales* que imitan las Ideas. Un cuerpo no es, en verdad, más que lo que hay de material en un alma (IV, 3, 22). Así, pues, por debajo de las dos últimas *hipóstasis*, no hay más que pura multiplicidad, inorganizada e incognoscible. Cada una de ellas, como enseña la experiencia de vuelta, existe donde es posible que la luz emanada de lo Uno se refleje hacia él: el primer espejo de lo Uno es la Inteligencia y su primera imagen, lo Inteligible; en seguida se hace la reflexión sobre el Alma, esta *inteligencia de préstamo*, que es lo que la Luna al Sol. Este último reflejo de lo Uno, es el Mundo con la Ciencia, y todo un vasto sistema de almas que, esparcidas por todas partes, a la vez separadas y unidas, viven más o menos obscuramente de la vida del alma del mundo, como los ciudadanos viven de la vida colectiva de la ciudad.

Así, luego de haberme elevado del yo hasta lo Uno, ahora hallo de nuevo el yo, y en este yo lo Uno infinito, si quiero. Pero si me desvío de él para determinar mi dominio propio y hacerme la ilusión de la independencia, entonces no soy más que una parte aislada de su todo, y quedo verdaderamente reducido a servidumbre (VI, 5, 7). Mi yo es, en realidad, un aspecto eterno de lo Uno. La verdadera individualidad no se realiza por la materia: desarrollando hasta su término el pensamiento de Platón, Plotino admite Ideas de los individuos mismos, que son, en el Pensamiento, las refracciones de la luz de lo Uno. La libertad no es, pues, una libertad de elección, sino, de algún modo, de receptividad; traduce la necesidad misma que está en el Principio, y a la cual sólo *un orgullo desen-*

frenado (τύλος) nos impide ser dóciles. El alma es, a la vez, una consecuencia de este orgullo y de los gérmenes de muerte que lleva consigo en el devenir una materia *desposeída de la razón*, la que Plotino compara con *un cadáver que se ha hecho la* «toilette». Materia muy diferente, en efecto, de la que es en lo Inteligible, como *una esencia iluminada* y que introduce en él, no la limitación sino sólo la distinción (VI, 3, 7; II, 4, 5).

Lo que, a nuestro entender, da a la filosofía de Plotino su incomparable poder de seducción, no es solamente el soplo de vida interior que la anima, sino también que el espíritu moderno halla en ella sus preocupaciones esenciales. Constantemente hace pensar en Espinosa y, a menudo, en Leibnitz. No obstante, es, indudablemente, un hombre de su tiempo. Las necesidades, a las cuales pretendía responder su meditación, son las que procuraban satisfacer, al lado del quietismo epicúreo, las religiones de salvación que, de todos los puntos del Oriente, se extendieron entonces en el Imperio romano a favor de la mezcla de las razas, de las calamidades sociales y de la angustia creciente por el mañana. Pero, por otra parte, ve más allá de estas necesidades inmediatas: con una claridad sorprendente plantea un problema filosófico nuevo, del cual Platón, con su teoría del Amor, había tenido el presentimiento: el de las relaciones de la conciencia individual con el espíritu universal. Así, Plotino contestaba en algún sentido a los espíritus cultos de su tiempo, adaptando a las modalidades religiosas de la reflexión contemporánea las nociones tradicionales de la filosofía helénica. Pero, por otra parte, daba al pensamiento una orientación nueva, cuyo verdadero sentido no se comprenderá hasta más tarde.

El genio de Plotino estaba hecho de la intensidad de

su vida espiritual. Nada parecido había en el Neoplatonismo posterior. Diseca, por el contrario, el pensamiento del maestro y lo organiza en una escolástica sabia. Discute con los cristianos la causa de la cultura racional, de la cual su filosofía piensa ser la heredera. Interpreta metódicamente la filosofía clásica de conformidad con sus principios. Funda, en fin, sobre éstos un ocultismo y una hechicería filosófica.

Porfirio, por ejemplo (fallecido en 304), que pasó por la escuela del retórico Longino antes de venir hacia Plotino, es todavía más filósofo y profesor que filósofo. Se dedica a fijar la ortodoxia de la doctrina de Plotino, pero no ve en ella más que la filosofía común de Platón y de Aristóteles. Escribe una *Historia de la Filosofía*, de la cual es una parte significativa su *Vida de Pitágoras*. Comenta todos los grandes diálogos de Platón, la ética, la física y la teología de Aristóteles. Defiende la lógica de éste contra las críticas de Plotino en una especie de catecismo de las *Categorías* y, sobre todo, en esta famosa *Introducción a las Categorías* (*Isagogè*), el tratado de las *cinco voces* (género y especie, diferencia, propio y accidente), que ha sido uno de los principales alimentos del pensamiento medieval, árabe o cristiano. Por otra parte, después de haber expuesto, en su *Filosofía de los oráculos* y en *las Imágenes de los Dioses*, su concepción de los misterios y de la salvación y elaborado todo un ritual *teúrgico* de magia purificadora, adaptó en seguida sus puntos de vista a la mística de Plotino y escribió su gran obra *Contra los cristianos*, cuya destrucción debían obtener éstos luego de un siglo y medio de polémica. Toda esta parte de su obra está dominada por sus preocupaciones morales. Así, si recomienda *la abstinencia de la carne*, es porque esta práctica ascética tiene un valor ético de purificación. Lo mis-

mo ocurre en lo que se refiere a la interpretación de los poetas en su *Antro de las ninfas*.

Discípulo de Porfirio, Jámblico, nacido en Celesiria, muerto hacia 330, funda lo que se ha llamado a veces la escuela siria. Se caracteriza por su esfuerzo para mantener, frente a os progresos del Cristianismo, un fantasma de filosofía racional, y para interpretar simbólicamente los cultos del Oriente o de Egipto; por la acentuación del misticismo práctico; por sus afinidades pitagóricas y su gusto por la aritmología religiosa (*Theologoumena arithmetica* atribuídos a Jámblico), en oposición a la matemática co*mún* (1); por su tendencia a multiplicar en Plotino las divisiones formales y a organizar en tríadas los grados de la *procesión*; en fin, por un alegorismo sistemático en la interpretación de los diálogos de Platón, cada uno de los cuales es tratado como una especie de logogrifo, en que se trata de descubrir la totalidad de la Filosofía. Es indudable que no debemos juzgar a los filósofos de la escuela, por las pueriles biografías de Eunapo, uno de ellos. Contó, en efecto, con varios hombres de espíritu claro: Dexipo, del cual nos queda un comentario de las *Categorías*; el ingenioso y fecundo retórico Libanio (2); Salustio, cuyo libro *De los dioses y del Mundo* expone claramente cómo la filosofía neoplatónica puede servir de base a la religión tradicional; en fin, el emperador Juliano, notable inteligencia y gran carácter, cuya obra merecería un estudio atento; cristiano por coacción, este pretendido «apóstata» tuvo la ilusión de restaurar los cultos helénicos, rejuvene-

(1) En el siglo IV Macrobio y Favonio Eulogio comentan con el mismo espíritu el sueño de Escipión de la *República* de Cicerón. Es una interpretación de la armonía de las esferas (cf. pág. 87).—(2) Se puede mencionar aquí otro sofista, Temistio (s. IV, segunda mitad), que parafraseó con tanta claridad como inteligencia los *Segundos Analíticos*, la *Física* y el tratado *Del alma* de Aristóteles.

cidos al soplo de los misterios orientales, y de regenerar el Mundo con argumentos de escuela o según decretos inspirados por la Filosofía.

Si omitimos las reacciones populares violentas, como la de que fué víctima en Alejandría en 415 la sabia Hipatias, hija del matemático Teón, el Cristianismo triunfante tiende menos a combatir el Neoplatonismo, que a observarlo para nutrir su teología: los obispos Sinesio y Nemesio (siglos IV-V) son ejemplos de ello. La filosofía independiente no deja, sin embargo, de estar como encerrada en Alejandría y en Atenas. En esta última, convertida después de Marco Aurelio en ciudad universitaria oficial, se funda una nueva escuela que, por Teodoro de Asine, se enlaza con Jámblico. Entre ella y la escuela de Alejandría existen estrechas relaciones. Así, Hermias, comentador del *Fedro*, y Domnino el matemático, son discípulos de Siriano, que sucedió al frente de la escuela de Atenas al que la había fundado, Plutarco, hijo de Nestorio. Asclepiodoto, el gran médico alejandrino, Ammonio, hijo de Hermias, son discípulos de Proclo. A éste se refieren también Asclepio y el cristiano Juan *de Alejandría*, llamado por sobrenombre *Filopón*. De estos dos últimos, como de Ammonio, hemos guardado útiles comentarios de Aristóteles. La escuela de Atenas duró ciento treinta años, aproximadamente, hasta 529. Entonces, Justiniano, que desde largo tiempo perseguía a los *helenizantes*, es decir, a los partidarios de la antigua cultura, promulgó el famoso edicto que terminó su precaria existencia. Imitando el ejemplo de los maestros de la escuela siríaca de san Efrén, en Edessa (mediados del siglo IV), cerrada en 489, el «diadoco» ateniense Damascio y sus colaboradores, Simplicio *de Cilicia*, Prisciano *de Lidia*, etc., buscaron un refugio en la corte de Persio, cerca de un príncipe amigo de la filosofía, Cosroes (Khosru Noushirwan). Para resolver *dificultades* que

le atormentaban. Prisciano compuso un pequeño tratado que nos queda y tal vez también su *paráfrasis* de Teofrasto. Tal vez también bajo su invocación escribió Simplicio sus comentarios de Epicteto y, sobre todo, de Aristóteles, en los cuales ostenta los recursos de una erudición tan extensa como inteligente.

El más ilustre filósofo de la escuela de Atenas es Proclo (siglo V). Discípulo de Olimpiodoro en Alejandría y en Atenas, de Plutarco y de Siriano, escribe a su ejemplo comentarios, y, preferentemente, de Platón; algunos nos han sido conservados, los del *Primer Alcibíades*, del *Crátilo*, del *Parménides*, del *Timeo* y de la *República* (1). Comenta también los *Elementos* de Euclides, así como la astronomía de Ptolomeo, compone manuales históricos, como sus *Elementos* de física o de teología. Su talento de profesor lo emplea Proclo en vaciar el Plotinismo en el molde de una teogonía metafísica: la generación de las cosas se verifica por una especie de descenso en espiral y por medio de una serie de tríadas, donde dos términos, uno de los cuales es unidad y determinación y el otro pluralidad y potencia, dan nacimiento, por su misma oposición, a un tercer término, que es el hijo de los dos primeros. Lo que no era en Plotino más que la articulación exterior de las fases de la vida espiritual deviene toda una historia, y el método filosófico, como vemos, por ejemplo, en Isidoro de Alejandría, uno de los discípulos de Proclo, se convierte en un código de prácticas teosóficas. Por fin, Damascio en su libro *De los principios*, descubre en las viejas mitologías orientales o griegas, con ayuda de una

(1) A los cuales es preciso aproximar los comentarios del segundo Olimpiodoro sobre el *Fedón*, etc., sobre los *Meteorológicos* de Aristóteles, etc. Elías y David, de los cuales tenemos comentarios sobre Aristóteles, fueron sus discípulos.

exégesis dialéctica, un fondo secreto, que no es otro que la eterna verdad de que es intérprete el Neoplatonismo.

Una tal metafísica, a la vez realista y llena de aspiraciones confusas, era lo que necesitaba el Cristianismo para injertar una filosofía sobre la Revelación. La traducción latina de Mario Victorino, filósofo cristiano, hace pasar a Plotino y Porfirio al pensamiento de san Agustín. Los pretendidos escritos de Dionisio *el Areopagita*: *los Nombres divinos*, *la Teología mística*, *la Jerarquía celeste*, *la Jerarquía eclesiástica*, obras cristianas de principios del siglo VI, dan a los hombres de la Edad Media, por el intermedio de la traducción de Juan Scot Erigena, la más mística transcripción de Proclo. Sería preciso añadir *el Libro de las causas* y la *Teología*, otros escritos neoplatónicos falsamente atribuídos a Aristóteles. Por último, de la tradición neoplatónica recibieron estos hombres su educación lógica y una parte de las adquisiciones científicas de la antigüedad grecolatina: por Marciano Capella (segunda mitad del siglo V), el autor de nueve libros sobre la *Boda de Mercurio y de la filología* y sobre las *siete artes liberales*, obra enciclopédica, y por los libros de Boecio, el ministro de Teodorico: la *Consolación*, impregnada de estoicismo platonizante, la *Aritmética*, la *Música*, los comentarios de la *Hermeneia* de Aristóteles y la *Isagogè* de Porfirio.

CONCLUSION

El pensamiento filosófico moderno, no es plenamente inteligible sino a la luz del pensamiento medieval. Pues bien: éste, por Ciceron y otros escritores latinos, por los Padres, en fin, por las prolongaciones del Neoplatonismo, recibió la herencia del pensamiento griego. Este último, en efecto, tuvo su edad media, que preparó y condicionó la nuestra, una vejez que llevaba, no obstante, en sí el presagio de una renovación de la especulación.

Pero antes de sufrir esta transformación, el pensamiento propiamente helénico aparece a su vez como un momento en el conjunto de una evolución. Se enlaza con las civilizaciones de Egipto y de Asia por lazos que importaría determinar imparcialmente sin prejuicio de restringirlos ni de extenderlos. No es ilegítimo, sin embargo, separarla, por abstracción, de la tradición de que forma parte. Representa, en efecto, para nosotros la primera sistematización de una ciencia y de una filosofía. Además, tanto por la manera como trabajó su material mítico y técnico—sea cual fuere su origen—como por el modo como perdió más tarde su individualidad distintiva, manifiesta con gran claridad caracteres bien definidos.

Es un pensamiento racional y aun raciocinante. Lo es desde sus inicios históricos, por su esfuerzo para comprender el orden de las cosas y para organizar inteligiblemente las creencias. Hay ahí un carácter general al cual no son extrañas las condiciones sociales y que varía con

ellas. Democrática o aristocrática, la política de la ciudad griega es siempre materia de discusión razonada. Luego, la disgregación de la ciudad, al mismo tiempo que obliga al individuo a tomar una conciencia más precisa de sí mismo, le coloca frente al Universo. Entonces, la tendencia lógica del genio griego parece replegarse sobre sí misma. El análisis y la ordenación de los conceptos toman un valor independiente, dibujan *a priori* la forma de lo real, le imponen la forma abstracta de las matemáticas o la imagen de una vida dirigida por la razón. De la transposición del Orfismo al plano de la vida actual nace, por otra parte, el ideal místico de la Sabiduría. Pero queda yuxtapuesto a este misticismo, como lo demuestra el ejemplo de Sócrates, de los cínicos o de sus herederos, un intelectualismo disputador. El genio griego en la Filosofía está hecho a menudo desde entonces, de contrastes violentos: el exceso del ascetismo no le espanta más que el exceso de la sutilidad dialéctica. Es un equilibrio milagroso. Ahora bien: desde el momento en que la inteligencia pierde el vigor de su savia, el equilibrio se romperá en detrimento suyo. Bastará para esto un movimiento ofensivo de la religiosidad oriental.

Hemos visto, desde las primeras páginas de este libro, qué obstáculos detienen al historiador del pensamiento griego en el umbral de varias regiones de su dominio, y las lagunas de nuestro saber se han señalado en su lugar. Si Platón y Aristóteles han sido ampliamente estudiados, es porque en ellos aprehendemos *de lleno* plenamente lo que por lo demás es preciso construir laboriosamente. Pero el trabajo de exploración metódica, que iluminó con nueva luz el período presocrático, debiera generalizarse. Un análisis sistemático de los autores que tengan la menor pretensión de originalidad filosófica, nos conduciría a hallar muchas piezas que faltan en nuestro mosaico. En fin, hay

períodos cuyas producciones conservadas se han descuidado excesivamente cuando no interesaban a la erudición. Es el caso del Neoplatonismo después de Plotino. No obstante, por él se realizó el enlace de nuestro pensamiento con el pensamiento griego auténtico.

BIBLIOGRAFIA

La literatura relativa a la historia de la filosofía grecorromana, es considerable. Los libros o artículos que he recogido son, en su mayor parte, instrumentos indispensables de trabajo, o estudios propios para despertar la curiosidad y la reflexión. En general, se encontrará en ellos las indicaciones bibliográficas que he debido sacrificar aquí.

I.—BIBLIOGRAFIA GENERAL

1. Periódicos.

El *Archiv für Geschichte der Philosophie* (desde 1888) e *Isis* (desde 1913), son revistas especiales de historia de la filosofía y de historia de las ciencias, que publican en la misma lengua de los autores. Es muy importante añadir los periódicos de erudición filológica o histórica, franceses y extranjeros. La publicación fundada por Bursian: *Jahresbericht über die Fortschritte der Altertumswissenschaft* es capital, en razón de las revistas que consagra al conjunto de los trabajos de que han sido objeto un autor o un grupo durante un período de varios años. En la *Revue de Synthèse historique* (XIII, 1906, G. Rodier hizo un trabajo de este género para la historia de la filosofía griega entre 1880 y 1904. Varias revistas, acogen estudios sobre la filosofía antigua y deben ser consultadas.

2. Diccionarios y repertorios.

Artículos originales, acompañados de bibliografías abundantes, en: Paul Wissowa, *Realenzyklopädie der Klassischen Altertumswissenschaft* (1.ª edic., 1864 y sigs., 8 vol.). 2.ª edic., en curso de publicación desde 1894 (A-K, R-S, 13 vol.). 1

Además de la bibliografía especial, muy copiosa, de VIII, es generalmente útil consultar los repertorios de literatura general.

B I B L I O G R A F I A

3. Obras generales sobre historia de la filosofía griega.

Ed. Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt* (1.ª edic., 1844-1852). II

Primera parte, 2 vol.: *Allgemeine Einleitung, Vorsokratische Philosophie*, 6.ª edic., por Franz Lortzing y Wilhelm Nestle, Berlín, 1919-1920.—Trad. fr. de la 4.ª edic., por E. Boutroux, 2 vol. París, 1877-1882. . III

Segunda parte: primera sección: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.* 4.ª edic., 1888.—Trad. fr. de la 3.ª edic., por G. Belot, de la primera de estas dos subdivisiones. París 1884. IV

—segunda sección: *Aristoteles und die alten Peripatetiker.* 3.ª edic., 1879. V

Tercera parte: primera sección: *Die nacharistotelische Philosophie.* 4.ª edic., por E. Wellmann, 1909 (1). . VI

—segunda sección: *Die nacharistotelische Philosophie.* 4.ª edic., 1903 (2). VII

C. Renouvier, *Manuel de Philosophie ancienne*, 2 vol. París, 1844 (3). VIII

Friedr. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie.* Ier Teil: *Das Altertum* (1862), 11.ª edic., por Karl Prächter, Berlín, 1920. IX

A. W. Benn, *The Greek Philosophers* (1882), 2.ª edic., Londres, 1914. X

W. Windelband, *Geschichte der antiken Philosophie* (1888), 3.ª edic., por Ad. Bonhöffer, Munich, 1912 [forma parte del *Handbuch* de Iwan Müller; cf. XV]. XI

Th. Gomperz, *Griechische Denker* (1893-1902), 2.ª edic., Leipzig 1903-1909, 3 vol. [se detiene en Estratón]. Trad. fr. de Aug. Reymond, *Les penseurs de la Grèce*, Lausana-París, 1908-9. XII

John Burnet, *Greek Philosophy. Part I* [unica aparecida]: *Thales to Plato.* Londres, 1914. . . . . XII[a]

Karl Joel, *Geschichte der antiken Philosophie, I* [hasta Sócrates y las pequeñas escuelas socráticas], Tübingen, 1921. XIII

Ch. Renouvier, *Philosophie analytique de l'histoire*, I y II. París, 1896-7. XIV

4. Textos escogidos de historia de la filosofía griega.

H. Ritter y L. Preller, *Histoire philosophiæ græcæ*, 9.ª edic., por Ed. Wellmann, Gotha, 1913 (4). XV

(1) Hasta el fin del siglo I después de J. C.—(2) Serie de la historia de las diversas escuelas; la filosofía judeohelénica; el Neoplatonismo. —Existe una traducción inglesa de toda la obra.—(3) Excluye el platonismo; estudia la historia de las ciencias.—(4) Excelente colección de testimonios con notas.

5. Obras sobre la historia del pensamiento científico en la antigüedad griega (1)

Siegm. Günther, *Abriss der Geschichte der Mathematik und der Naturwissenschaften im Altertum* [Apéndice a la segunda edic., de X]. Munich, 1894. XV

J. L. Heiberg, *Naturwissenschaften und Mathematik im klassischen Altertum*. Leipzig, 1912. XVI

Paul Tannery, *La géométrie grecque*. París, 1887. . . . XVII

—*Recherches sur l'histoire de l'astronomie ancienne*. Paris, 1894. XVIII

—*Mémoires scientifiques* (publicadas por J. L. Heiberg y H. G. Zeuthen): *Sciences exactes dans l'antiquité* [1874-1893]. 3 vol. Toulouse-Paris, 1912-5. XIX

Gaston Milhaud, *Leçons sur les origines de la Science grecque*. París, 1893. XX

—*Les philosophes géomètres de la Grèce: Platon et ses prédécesseurs*. Paris, 1900. XXI

—*Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*. Paris, 1911. XXII

Th. Heath, *Greek Mathematics*. 2 vol. Oxford, 1921. . . XXIII

—*Aristarchus of Samos, the ancient Copernicus. A history of Greek Astronomy to Aristarchus, together with a treatise of the sizes and distances of the sun and moon, a new greek text with transl. and notes*. Oxford, 1913. XXIV

P. Duhem, *Le système du monde: Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic. I. La cosmologie hellénique*. París, 1913. XXV

H. Berger, *Geschichte der wissenschaftlichen Erdkunde der Griechen*. 2.ª edic., Leipzig, 1903. XXVI

O. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griech. Altertums*. Leipzig, 1907. XXVII

F. Boll, *Studien zur Geschichte des antiken Weltbildes und der griech. Wissenschaft*. 6 vol. Leipzig, 1914-1921. XXVIII

A.-E. Chaignet, *Histoire de la psychologie des Grecs*. 5 vol. París, 1887-92. XXIX

J. I. Beare, *Greek Theories of elementary cognition, from Alcmaon to Aristotle*. Oxford, 1906. XXX

A. Rivaud, *Recherches sur l'anthropologie grecque*. Revue anthropolog., 1911. XXXI

H. Diels, *Die antike Technik*. 2.ª edic., Leipzig, 1915. . XXXII

A. Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque*. París, 1899. . XXXIII

L. Brunschvicg, *Les étapes de la philosophie mathématique*. París, 1912 (reimpr., 1922). XXXIV

—*L'expérience humaine et la causalité*. París, 1922. . . XXXV

(1) Cf. VII; XI (I, libro II, c. 6, y libro III, c. 1).—Sobre las formas religiosas y literarias del pensamiento griego, sobre sus relaciones con el estado social, económico y político, véanse los vol., 10, 11, 14, 15 de La Evolución de la Humanidad y las historias de la literatura griega.

Está en curso de publicación un *Corpus Medicorum*, griegos y latinos, por H. Diels, J. Ilberg, G. Helmreich, J. Mewaldt, M. Wellmann, Fr. Marx, etc. (Leipzig, 1903). Edición de Hipócrates por Littré, con traducción francesa, 10 vol., 1839-61, de Galeno por Kuhn, 20 vol., 1821-31.

6. Historia de una noción particular o de una parte de la filosofía.

A. B. Krische, *Die theologischen Lehren der griech. Denker. Eine Prüfung der Darstellung Ciceros.* Göttingen, 1840. XXXVI

Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (1894), 4.ª edic., Fribourg-en-Brisgau, 1907. XXXVII

A. Dieterich, *Nekyia.* Leipzig, 1893 [reimp. anastática, 1913]. XXXVIII

Max Heinze, *Die Lehre vom Logos inder griechischen Philosophie.* Oldenburg, 1872. XXXIX

H. Diels, *Elementum. Eine Vorarbeit zum griech. und latein. Thesaurus.* Leipzig, 1899. XL

Cl. Baeumker, *Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Eine historisch-kritische Untersuchung.* Münster, 1890. XLI

A. Rivaud, *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque, depuis les origines jusqu'à Théophraste*, Paris, 1906. XLII

Rud. Hirzel, *Themis, Dikê und Verwandtes. Ein Beitrag zur Geschichte der Rechtsidee bei den Griechen.* Leipzig. 1907. XLIII

Jane Ellen Harrison, *Themis. A study of the social origines of Greek Religion*, Cambridge, 1912. XLIV

Erwin Rohde, *Der griechische Roman* (1876), 3.ª edic., Leipzig, 1914. XLV

Rud Hirzel, *Der Dialog*, 2 vol., Leipzig, 1895. XLVI

K. Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande.* I: *Die Entwicklung der Logik im Altertum.* Leipzig, 1855. . XLVII

Max Wundt, *Geschichte der griechischen Ethik*, 2 vol., Leipzig, 1908-11. XLVIII

E. Barker, *Greek political Theories. Plato and his predecessors*, Londres, 1917. XLIX

A. A. Trever, *A history of greek economic thought.* Chicago, 1915. L

7. Colección de estudios sobre diversos asuntos.

Em. Boutroux, *Etudes d'histoire de la philosophie.* París, 1897. LI

Victor Brochard, *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, recogidos por V. Delbos, París, 1912. LII

PAUL NATORP, *Forschungen zur Geschichte des Erkenntnis problems im Altertum....* Berlín, 1884. LIII
GUSTAV TEICHMUELLER, *Studien zur Geschichte der Begriffe.* Berlín, 1874. LIV
—*Neue Studien zur Gesch. d. Begriffe*, 2 vol., Gotha, 1876-9. LV
—*Literarische Fehdem im IV Jahrhundert. v. Chr.*, 2 vol., Breslau, 1881-4. LVI

8. ORGANIZACIÓN DE LA ESCUELAS Y SITUACIÓN SOCIAL DE LOS FILÓSOFOS.

C. G. ZUMPT, *Ueber den Bestand der Philosophenschulen in Athen und die Sukzession der Scholarchen* (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft zu Berlín. 1842). Berlín. 1843 [cf. LVI, LX, LXIII]. LVII
H. USENER, *Organisation der wissenschaftlichen Arbeit bei den Griechen* (Preus. Jahrb. LIII o *Kl. Schrft.* 1884. . LVIII
H. DIELS, *Ueber die ältesten Philosophenschulen* (Philosophische Aufsätze Ed. Zeller gewidmet. págs. 235-260). Leipzig. 1887. LIX
FR. POLAND, *Geschichte des griechischen Vereinswesens.* Leipzig, 1909. LX

II.—LAS FUENTES

Actualmente, la colección de textos más completos y mejor es la *Bibliotheca scriptorum græcorum et romanorum* TEUBNERIANA, Leipzig. No han aparecido todavía más que un pequeño número de textos filosóficos en la *Collection des Universités de France, publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé* (con traducciones francesas), o en la colección de Oxford: *Scriptorum classicorum bibliotheca Oxoniensis*. Las más importantes ediciones de los principales filósofos se indicarán en su lugar, así como las colecciones de textos y de testimonios. Indicaremos también desde ahora:

Poetarum philosophorum fragmenta ed. H. DIELS (en la colección *Poetarum græcorum fragmenta* de WILAMOWITZ-MÖLLENDORFF. fasc. III, parte 1ª [Jenófanes, Parménides, Empédocles, Timón, Crates, etc., con notas críticas o explicativas y colección de los testimonios]. Berlín. 1901. LXI

La obra capital para el estudio de las fuentes de la historia de la filosofía griega, es:

H. DIELS, *Doxographi græci* [Los *Prolegomena* (203 págs.) son especialmente importantes]. Berlín, 1879. LXII
U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Antigonos von Karystos* [Vidas de Pirrón, Timón, Polemón, Crates, Arcesilao, Menedemo, Zenón, extraídas de Diog. Laer.], con: I *Die Philosophenschulen und die Politik*. II *Die rechtliche*

Stellung der Philosophenschulen (Philolog. Untersuch. de Kiessling y Wilamowitz, fasc. 4). Berlín, 1881. LXIII

FÉLIX JACOBY, *Apolledors Chronik. Eine Sammlung der Fragmente* [la misma colección, fasc. 16], Berlín, 1903. LXIV

La edición, muy defectuosa, que dió COBET de Diógenes Laercio (D. L.) en la biblioteca Didot, ha sido ya mejorada por todos los que, en trabajos particulares, han publicado extractos de la obra [por ej., LXI, LXIV, LXVIII, LXXVIII, CXLVI, CXLVIII y CL]; el III libro (Platón) ha sido publicado aparte en Bâle en 1907.—Está en preparación una nueva edición, por P. VON DER MÜHLL, [cf. § 11].—Muy buena edición de Estobeo por WACHSMUTH y HENSE, 5 vol., (1884-1912) [cf. LXII].

III. — BIBLIOGRAFIA ESPECIAL

1. Los orígenes.

PAUL MAZON, *Hésiode, Les travaux et les jours. Nueva edición* [con comentario]. París, 1914. LXV

Orphicorum fragmenta, por O. KERN. Berlín, 1922. . . . LXVI

PAUL DECHARME, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque*. París, 1904. LXVII

[Cf. XI (I, libro I, c. 2); XLII, libro I y libro II c. 10; LXVIII, c. 66 a 73 a].

2. Los presocráticos.

A. Obras generales (1)

H. DIELS, *Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch* (1903), 3.ª edic., 2 vol., Berlín, 1912 (2). . . . LXVIII

WALTER KRANZ, *Wortindex* [léxico del precedente sobre la 2.ª edic.,], Berlín, 1910. LXIX

PAUL TANNERY, *Pour l'histoire de la science hellène, de Thalès à Empédocle* (3). París, 1887. LXX

(1) He utilizado, además, las lecciones de un curso inédito de D. HANELIN.—(2) Testimonios, fragmentos, imitaciones, respectivamente agrupados bajo las letras A, B, C. Los testimonios no son traducidos, sino solamente los fragmentos, a excepción, no obstante, de los del Apéndice (c. CC-c 83). En la 3.ª edición, el aparato crítico y las notas, en lugar de estar puestas al fin, fueron colocados bajo las páginas, y, al margen, se reproduce la paginación de la segunda. La obra se completa (vol., II, 2.ª parte, 2.ª edición) con dos Indices, uno de los autores citados, otro de los nombres propios. Debe ser utilizado siempre en combinación con LXII.—(3) En apéndice, traducción de los fragmentos y testimonios.

J. Burnet, *Early Greek Philosophy* (1), (1892). 3.ª edic., Londres, 1920.—Trad. fr. por A. Reymond con el título: *L'aurore de la Philosophie grecque*, París, 1919 (2). . LXXI
H. Gomperz, *Die vorsokratische Philosophie*. Bonn, 1910. . LXXII
Aug. Diès, *Le cycle mystique*. París, 1909. LXXIII

[Cf. sobre todo II; XI (I); XII, págs. 1-101; XX; XXIV; XXX; XLII, libro II; LIX].

B. Estudios especiales.

Paul Tannery, *Une nouvelle hypothèse sur Anarimandre* (Archiv für Gesch. d. Philosophie, VIII, pág. 443 y sigs., 1895. LXXIV
H. Diels, *Über Anaximanders Kosmos* (*Ibid.*, X, pág. 228 y sigs.), 1897. LXXV
W. A. Heidel, *Anaximander's Book, the earliest known geographical Treatise* (Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences, LVI, 239-288). Boston, 1921. LXXVI

[Cf. II (I, págs. 253-331); XI (I, libro I, c. 1); LIV; LIX; LXI (1 y 2); LXVIII (c. 1, 2, 3)].

Adm. Delatte, *Etudes sur la littérature pythagoricienne* (Biblioteca de la Escuela de los altos estudios, ciencias histor. y filol., fasc. 217). París, 1915. LXXVII
—*La Vie de Pythagore, de Diogène Laërce. Edition critique avec introduction et commentaire*. Bruxelles, 1922. . . LXXVIII
—*Essai sur la politique pythagoricienne* (Biblioteca de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Lieja). Lieja y París, 1922. LXXIX

[Cf. I (I, págs. 361-617); XI (I, libro I, c. 3-5); XXI; XXXIV (c. 3); LXVIII (c. 4-10, 13-17, 32-45)].

H. Diels, *Herakleitos von Ephesos*, 2.ª edic. Berlín, 1909. LXXX
Fr. Bodero, *Eraclito*. Turín, 1912. LXXXI
V. Macchioro, *Eraclito*. Bari, 1922. LXXXII

[Cf. II (II, págs. 623-750); XI (I, libro I, c. 1); LX; LXVIII (c. 12 y 52)].

H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht. Griech. und deutsch* [con introducción y comentario]. Berlín, 1897. . . . LXXXIII

[Cf. II (I, págs. 617-782); XI (I, libro I, c. 1-3); XXI; XXXIV (c. 9 A); LII; LXVI (2 y 3); LXVIII (c. 11, 18-20)].

(1) Con la traducción de los fragmentos y de algunas partes de la doxografía. Mis llamadas se refieren a la 2.ª edición (1909).—(2) Hecha sobre la 2.ª edición; pero con correcciones del autor.

J. Bidez, *La biographie d'Empédocle* (Trabajos publicados por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Gante), 1894. LXXXIV

Miss Millerd, *On the interpretation of Emped.*, Chicago, 1908. LXXXV

Ettore Bignone, *Empedocle. Studio critico. Traduzione e commentario delle testimonianze e dei frammenti.* Turín, 1916. LXXXVI

[Cf. II (II, págs. 750-837); XI (I, libro II, c. 5); LXI (5); LXVIII (c. 21); XCIII].

O. Hamelin, *La pesanteur de l'atome dans le système de Démocrite* (Annales de la Facultad de Letras de Burdeos, N. S., V, pág. 194 y sigs.) 1888. LXXXVII

P. Natorp, *Die Ethika des Demokritos. Textund Untersuchungen.* Marbourg, 1893. LXXXVIII

A. Dyroff, *Demokritstudien.* Munich, 1899. LXXXIX

[Cf. II (II, págs. 837-967); XI (I, libro III, c. 2 y 4); XII (págs. 193-201); XXXV (c. 12); LII; LIII; LXVIII (c. 54-65)].

Sobre Anaxágoras, Cf. II (II, págs. 968-1031); XI (I, libro II, c. 4); LXVIII (c. 46).

3. A. *Los físicos eclécticos*

Ernst Krause, *Diogenes von Apollonia* (Beilage zum Jahresbericht d. Gymnas. z. Gnesen). Posen, 1908-9. . XC

[Cf. II (I, págs. 332-361; II, págs. 1031-1038); XI (I, libro III, c. 3); LXVIII (c. 26. 50. 51. 53).]

B. Los sofistas.

Heinrich Gomperz, *Sophistik und Rhetorik. Das Bildungsideal des εὖ λέγειν in seinem Verhältnis zur Philosophie des V Jahrhunderts.* Leipzig, 1912. XCI

H. von Arnim, *Sophistik, Rhetorik und Philosophie in ihrem Kampfe um die Jugendsbildung.* Introducción al libro: *Leben und Werke des Dion von Prusa. Berlín.* 1898. XCII

H. Diels, *Gorgias und Empedokles* (Sitzungesber. d. Akademie d. Wissenschaften z. Berlín, 1884. 1. pág. 343 y sigs. XCIII

[Cf. II (II, págs. 1038-1164); XI (I, lib. III, c. 4-8); LII; LIII; LXVIII (c. 73b-88).

4. Sócrates.

Alfred Fouillée, *La philosophie de Socrate*, 2 vol. Paris. 1874. XCIV

Karl Joël, *Der echte und der Xenophontische Sokrates*, 3 vol. Berlín, 1901, 1903. XCV

A. E. Taylor, *Varia Socratica. First Series*, Oxford, 1911. XCVI

Heinr. Maier, *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung*. Tübingen, 1913. XCVII

[Cf. III (págs. 44-232); XI (II, libro V, c. 3-5); LI; LII; aquí, pág. 212, notas, 1, 2].

5. Megáricos, cínicos, cirenaicos, etc.

Fragmentos de Antístenes por A. W. Winckelmann, Zürich, 1842. de Crates [LXI, 10]; de Teles por O. Hense, Friburg-en-Brisgan, 1889.

Ferd. Dümmler, *Antisthenica*, Berlín, 1882. XCVIII

J. Geffcken, *Kynika und Verwandtes*, Eidelberg, 1909. . XCIX

G. M. Gillespie, *On the Megarians* (Archiv f. Gesch. d. Philosophie, XXIV, 218 y sigs.). 1911. C

—*The logic of Antisthenes* (Ibid., XXVI, 479; XXVII, 17), 1913. CI

G. Rodier, *Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène* (Año filosófico, XVI), 1906. CII

—*Note sur la politique d'Antisthène* (*Ibid.* XXII), 1911. . CIII

[Cf. III (págs. 232-388); V (págs. 791-884); XI (II, libro IV, c. 6-9); LXIII; XCII; XCV; XCVII; CVII (III; CXII (II, c. 18); CXV (c. 1 y 8)].

6. Platón.

A. *Escritos* (1).

Muy buena edición del texto por J. Burnet (*Bibl. Oxon.*). Edición completa, con introducción y notas en latín, de G. Stallbaum (1821 y sigs., Teubner), varios de cuyos volúmenes fueron retocados luego. Entre las ediciones particulares, hay varias importantes: *Fedón*, por J. Burnet (Oxford, 1911); *República*, por B. Jowett y Lewis Campbell (3 vol., Oxford, 1894) y, sobre todo, por J. Adam (2 vol., Londres, 1902); *Teetetes* por L. Campbell (2.ª edic., Oxford, 1883); *Sofista* por O. Apelt (col. Stallbaum, 1897); este último diálogo, con la *Política*, por L. Campbell (1867); *Filebo*, por R. G. Bury (Cambridge, 1897); *Timeo*, por Th. H. Martin (texto, traducción, comentario, 2 vol., París 1841);

(1) Es tradicional indicar las referencias al texto de Platón según las páginas, subdivididas de A a E, de la edición de Henri Estienne, París, 1578.

Leyes, por E. B. England (Londres, 1921); *Cartas*, por Ernest Howald (Zurich, 1923). — No existen hasta el presente, en espera de la terminación del Platón de la colección Budé, más que dos traducciones francesas completas, la de Victor Cousin (12 vol., 1822-1840) y la de A. Saisset y E. Chauvet (Bibl. Charpentier, 10 vol., 1869 y sigs.).

Fr. Ast, *Lexicon platonicum*, 3 vol., 1835-8 (réimp. anastát., Berlín, 1908) (1). CIV
H. Alline, *Histoire du texte de Platon* (Biblioteca de la Escuela de altos estudios, sc. histor. y filol., fasc., 218) París, 1915 CV

B. Obras sobre Platón.

Alfred Fouillée, *La philosophie de Platon* (1869), 2.ª edic., 4 vol., París, 1888-1889. CVI
G. Grote, *Plato and the other companions of Sokrates* (1865), 3.ª edic., 3 vol., Londres, 1875. CVII
W. Lutoslawski, *The origin and growth of Plato's Logic, with an account of Plato's style and of the chronology of his writings* (1897), 2.ª edic., Londres, 1905. . . . CVIII
P. Natorp, *Platos Ideenlehre* (1903), 2.ª edic., Leipzig, 1921. CIX
Hans Räder, *Platons philosophische Entwickung*, Leipzig, 1905 (2). CX
Const. Ritter, *Platon*, 2 vol., Munich, 1910, 1923. . . . CXI
U. von Wilamowitz-Möllendorff, *Platon*, 2 vol., (1919), 3.ª edic., Berlín, 1920. CXII
Ed. Zeller, *Platonische Studien* [las *Leyes*; el *Parménides*; exposición de la doctrina de Platón por Aristóteles], Tübingen, 1839. CXIII
H. Bonitz, *Platonische Studien* [*Gorgias, Teetetes, Sofista, Eutidemo, Laques, Eutifrón, Carmides, Protágoras, Fedro, Fedón*], 3.ª edic., Berlín, 1886. CXIV
Ferd. Dümmler, *Akademika*, Giessen, 1889. CXV
Elie Halévy, *La théorie platonicienne des sciences*, París, 1896. CXVI
G. Robin, *Remarques sur le «Philèbe»* (Revista de los Estudios antiguos), 1900. CXVII
—*Les Mathématiques et la Dialectique dans le système de Platon* (Archiv f. Gesch. d. Philos., XV, 479 y sigs.), 1902. CXVIII
—*L'évolution de la Dialectique de Platon* (Año filos., XVI), 1905. CXIX
Léon Robin, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Etude historique et critique*, París, 1908. CXX
—*La théorie platonicienne de l'Amour*, París, 1908. . CXXI

(1) En 1909, M. Burnet, había establecido con L. Campbell, el plan de un nuevo léxico más completo y más metódico.—(2) Muy útil para iniciarse en el estudio de la filosofía platónica.

—*Etudes sur la signification et la place de la physique dans la philosiphie de Platon* (Rev. filos., II, 1918), París, 1919. CXXII
Ch. Werner, *Aristote et l'idéalisme platonicien*, París, 1910 CXXIII
Paul. Elmer More, *Platonism*, Princeton, 1917. . . . CXXIV
J. Souilhé, *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des Dialogues*, París, 1919. CXXV

[Cf. III (págs. 389-982); XI (II, libro V); XXI; XXIII-XXV; XXX; XXXIV; (c. 4); XXXV (c. 13); XLII (libro III, 1.ª parte); XLVI; XLIX; L; LII, LIV; LVI; aquí pág. 217, 1].

7. Los discípulos inmediatos de Platón.

F. Ravaisson, *Speusippi de primis rerum principiis placita*, París, 1838. CXXVI
P. Lang, *De Speusippi Acad. scriptis. Accedunt fragm.* Bonn, 1911. CXXVII
Rich. Heinze, *Xenokrates. Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*. Leipzig, 1892. CXXVIII
Otto Voss, *De Heraclidis Pontici vita et scriptis*, Rostock, 1897. CXXIX
Paul Tannery, *Pseudonymes antiques* (Rev. de los Es. Gr., X, 1897. CXXX
—*Sur Héraclide du Pont* (*Ibid.*, XII), 1899. CXXXI

[Cf. III (págs. 982-1049); XI (III, libro VI, 1); XXIV (c. 16 y 18), (c. 4); CXX].

8. Aristóteles

A. Escritos.

La edición tipo de la obra de Aristóteles es la de Imm. Bekker, llamada «de la Academia de Berlín» 2 vol., en 4.º (1831) (1). El t. III contiene las antiguas traducciones latinas. El t. IV, colección de extractos de los comentadores griegos por Chr. Aug. Brandis, ha prestado los mayores servicios, antes de la publicación íntegra, desde 1882, bajo los auspicios de la Academia de Berlín, de 51 comentarios (en 23 vol.). En el tomo V (1870) se hallan, además del admirable *Index aristotelicus* de Herm. Bonitz, los Catálogos y los Fragmentos, editados por Val. Rose (2.ª edic., más completa, Bibl. Teubner, 1886). En *Supplementum aristotelicum* (3 vol., 1885-1903) encierra la *Constitution de Atenas*; cuatro tratados importantes de Alejandro *de Afrodisia*: *De Anima cum mantissa. De fato. De mixtione. Quæstiones et Solutiones*; dos tratados de Prisciano *de Lidia*: su *Metaphrasis in Theophrastum* y sus respues-

(1) La paginación de esta edición con la columna (a, b) y la numeración de las líneas, figura al margen de las ediciones parciales posteriores.

tas a las preguntas de Cosroes; *el Anónimo* de Londres (extractos de los ἐστρικά de Menón), etc.

Ediciones particulares con comentario: *Metafísica* por H. Bonitz (1848-9); libros I-III, con trad. fr. por G. Colle (Lovaina-París 1912, 1922); *Organon* por T. Waitz (2 vol., 1844-6); *De anima* por Trendelenburg (1833; 2.ª edic., por Belger, 1877), por Wallace (Introd., trad., notas, 1892), por G. Robin (trad., y comentario, 1900), por R. D. Hicks (1907). *Meteorológicas*, por J. L. Ideler (2 vol., 1834-6); *Ética Nicom.*, por A. Grant (2 vol., 2.ª edic., 1885), por Stewart (2 vol., 2.ª edic., 1892), por J. Burnet (1900); *Política*, por Newman (4 vol., 1887-92) etc. O. Hamelin, tradujo y comentó el libro II de la *Física* (1907). G. Robin anotó *Et. Nic. X* (1897). Debemos señalar, además, los excelentes *Elementa logices aristotelex* de Trendelenburg (1836; 9.ª edic., 1892), colección de los textos lógicos esenciales, con la traducción y comentario en latín.

La traducción francesa de Barthélémy Saint-Hilaire no merece ninguna confianza. Está en curso de publicación en Oxford una buena traducción inglesa; han aparecido ya: *Metafísica*, *Meteorológicas*, *De la generación y de la corrupción*, *Del cielo*, *Parva naturalia*, todos los tratados biológicos, con excepción de *La generación de los animales*, etc.

W. Jäger, *Studien zur Enstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* (1), Berlín, 1892. CXXXI

B. Obras sobre Aristóteles.

F. Ravaisson, *Essai sur la Métaphysique d'Aristote*, 2 vol., París, 1837, 1846 (reimpreso en 1913). CXXXII

O. Hamelin, *Le système d'Aristote* [menos la moral y la política], publicado por L. Robin, París, 1920. . . . CXXXIII

Cl. Piat, *Aristote*, París, 1903. CXXXIV

Heinr. Maier, *Die Syllogistik des Aristoteles* (2 partes), Tübingen, 1896, 1900. CXXXV

A. Mansion, *Introduction à la physique d'Aristote*, Lovaina, París, 1913. CXXXVI

L. Ollé-Laprune, *La morale d'Aristote*, París, 1881. . . CXXXVII

M. Derouxny, *Aristote. Théorie économique et politique sociale* (Anales del Inst. super. de Filos., III, Lovaina, 1914. CXXXVIII

—*Aristote et l'éducation* (*Ibid.*, IV), Lovaina, 1919. . . CXXXIX

G. Pouchet, *La biologie aristotélique*, París, 1885. . . . CXL

[Cf. IV (págs. 1-806); XI (III, libro VI c. 2-38); XXIV (c. 16. 17); XXV; XXX; XXXIV (c. 5); XXXV (c. 11. 14-16); XLII (libro III, 2.ª parte); LV; LVIII; CXX; CXXIII; aquí págs. 342, núm. 1].

(1) Obra de un alcance mucho más general en relación con la estructura de los tratados, de lo que indica su título.

9. Los discípulos inmediatos de Aristóteles.

Los Caracteres, de Teofrasto, fueron traducidos y publicados por O. Navarre, en la colección Budé. Edición de los libros botánicos y de los fragmentos por Wimmer (3 vol., Teubner) [cf. LXII, 3].—Fragmentos de Eudemo por L. Spengel (1870).—Aristógenes, cf. LXVIII, c. 45 D.

G. Robin, *La physique de Straton de Lampsaque*, París, 1891. CXLI

H. Diels, *Ueber das physikalisches System des Stratons* (Sitzungsber. d. Preuss. Akad. d. Wissenschaften, 1893, págs. 101-127. CXLII

[Cf. IV (págs. 806-921); XI (III, libro VI, c. 41-43].

10. Los escépticos.

V. Brochard, *Les Sceptiques grecs*, París, 1887 [reimpreso, 1923]. CXLIII

A. Goedeckemeyer, *Die Geschichte des griechischen Skeptizismus*, Leipzig, 1905. CXLIV

E. Brehier, *Pour l'histoire du Scepticisme antique: les tropes d'Enésidème contre la logique inductive* (Revista de los estudios antiguos, XX, 69 y sigs.), 1918. . . . CXLV

[Cf. V (págs. 494-507); VI (págs. 1-82); LIII; LXIII; CLVIII].

11. Los epicúreos.

H. Usener, *Epicurea*, Leipzig, 1887 (reimpresión anastática). CXLVI

Esta importante colección, en la que han sido recogidos los fragmentos epicúreos y los testimonios, debe ser completada por el *Gnomologium vaticanum*, publicado por Wotke (Wiener Studien, X, 1888 y por diversos elementos papirológicos, especialmente *Oxyrhynch. Pap.* 215 (1899; cf. H. Diels, Sitzgsber. de Preuss. Akad. d. W. 1916). Nueva edición de las tres cartas (1), de los κύριαι δόξαι y del *Gnomologium*, por Von der Mühll (Teubner, 1922).—Fragm. de Metrodoro por A. Körte (Teubner).—Fragm. de Demetrio *el Laconio*, cf. CLI.—Los fragmentos filosóficos más importantes de Filodemo fueron reunidos por Th. Gomperz (Leipzig, 1865-6 [Cf. LXII, 4]; su tratado *Sobre los Dioses*, publicado por H. Diels (Berlín, 1916-17).—Lucrecio fué editado y traducido por A. Ernout (colección Budé, 2 vol., 1920). Principales colecciones con comentario: Munro (3 vol., texto con trad. comentario, 4.ª edic., Cambridge, 1886); C. Giussani (3 vol., texto con notas, Turín,

(1) Traducidas por O. Hamelin (Revista de metafísica y de moral, XXIII, 1910; publicado aparte, París, A. Colin).

1896-8; 2.ª edic., por Stampini de los libros I y II; cf. CL; W. A. Merrill, Nueva York, 1907).—Fragm. de Diógenes de Enoanda por H. William (Teubner, 1906).

M. Guyau, *La morale d'Epicure* (1878), 2.ª edic., París, 1881. CXLVII
Ett. Bignone, *Epicuro. Opere, frammenti, testimonianze sulla sua vita, tradotti con introduzione e commento*, Bari, 1920. CXLVIII
H. von Arnim, *Epikur* (en I). CXLIX
C. Giussani, *Studi lucreziani* (1). Turín, 1906. CL
Vitt. de Falco, *L'epicureo Demetrio Lacone*, Nápoles, 1923. CLI
W. Crönert, *Kolotes und Menedemos*, Leipzig, 1906. . . CLII

[Cf. V (págs. 373-494, 565-572); LII; LIII; CLXVIII; aquí págs. 401 1].

12. El antiguo estoicismo.

H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta* (2), 3 vol., Leipzig, 1903-5. CLIII

I. Introducción sobre las Fuentes (45 pág.) y fragmento de Zenón, Aristón, Herilo, Cleanto, Esfero; II. Crisipo, fragmentos lógicos y físicos; III. Crisipo, fragmentos morales y fragmentos de Diógenes *de Babilonia, Antipater de Tarso*, etc. El libro de Pearson, *The fragments of Zeno and Cleanthes* (Londres, 1891), con comentario, es excelente.

F. Ravaisson, *Essai sur le Stoïcisme* (Academia de inscripciones y bellas letras, XXI, 1.ª parte, 94 pág.), París, 1857. CLIV
V. Ogereau, *Essai sur le système philosophique des Stoïciens*, París, 1885. CLV
Ludw. Stein, *Die Psychologie der Stoa*, Berlín, 1886. . CLVI
—*Die Erkenntnistheorie der Stoa* (Berliner Studien, VII, 1), Berlín, 1888. CLVII
Ad. Dyroff, *Die Ethik der alten Stoa* (*Ibid.*, N. F. II, 2-4), Berlín, 1897. CLVIII
O. Hamelin, *Sur la logique des Stoïciens* (Año filos., XII), 1901. CLIX
G. Rodier, *Sur la cohérence de la morale stoïcienne* (*Ibid.*, XV), 1904. CLX
E. Bréhier, *La théorie des Incorporels dans l'ancien Stoïcisme*, París, 1908. CLXI
—*Chrysippe*, París, 1910. CLXII

[Cf. V (págs. 27-373); LII; LXIII; CLXVIII].

(1) Primer vol. de la edición de Lucrecio, muy importante para el estudio de Epicuro.—(2) Colección abundante, para cuyo uso será muy útil el Indice, anunciado, pero no publicado.

13. La nueva academia.

L. Credaro, *Lo Scetticismo degli Academici*, 2 vol., Milán, 1889, 1893. CLXIII
H. von Arnim, *Arkesilcos, Karneades*, (en I). CLXIV

[Cf. III (págs. 1045-1049); V (págs. 507-546, 609-641); LXIII; CII; CXLIII; CLXVIII].

14. El estoicismo medio.

A. Schmekel, *Die Philosophie der mittleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlín, 1892. . . . CLXV
K. Reinhardt, *Posidonios*, Munich, 1921. CLXVI
J. Heinemann, *Posidonios. Metaphys. Schriften I*. Breslau, 1921.. CLXVII

[Cf. V (págs. 572-609); CLXVIII].

15. El eclecticismo. Cicerón.

Muy buenas ediciones de varias obras filosóficas de Cicerón: *De finibus* por Madvig (3.ª edic., 1876, comentario latino); *De natura deorum* por J. B. Mayor (ingl. 3 vol., 1880-5); *Academicas* por J. S. Reid (1885). Léxico útil de las obras filosóficas por H. Merguet, 3 vol. Jena, 1887-1894.

Rud. Hirzel, *Untersuchugen zu Ciceros philosophischen Schriften* [*I. De nat. deorum*; *II. De finibus, De officiis*; *III. Académiques, Tusculanes* , 3 vol., Leipzig, 1877-1893. CLXVIII

[Cf. V (págs. 547-565; 671-699)].

16. Filón el judío.

La mejor edición todavía no acabada, es la de Cohn y Wendland (Berlín, 1896 y sigs.). Trad. al. en curso, de Cohn. Texto y traducción del *Comentario de las Leyes Santas*, por E. Bréhier (Textos y documentos para la historia del Cristianismo de Hemmer y Lejay), París, 1909.

E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1907. CLXIX
Th. H. Billings, *The Platonism of Philo Judæus*. Chicago, 1910. CLXX

[Cf. VI (págs. 261-461)].

17. Neopitagóricos, sextianos, neoestoicos, platónicos eclécticos.

[Cf. VI (págs. 92-175); V (págs. 699-706); V (págs. 706-791); VI (págs. 175 261)].

18. Los neoplatónicos.

Ediciones de Plotino por R. Volkmann (Teubner) y H. F. Müller (Weidmann). Traducción al. de Müller (2 vol., 1878-80). Traducción fr. mediocre de M. N. Bouillet (3 vol., 1857-61). La colección Budé publicará pronto una nueva edición y traducción de E. Bréhier.

Jules Simon, *Histoire de l'école d'Alexandrie*, 2 vol., Paris' 1843-5. CLXXI

E. Vacherot, *Histoire critique de l'école d'Alexandrie*, 3 vol., Paris, 1846-1851. CLXXII

Th. Whittaker, *The Neoplatonists* (1901). 2.ª edic., Cambridge, 1918. CLXXIII

C. H. Kinchner, *Die Philosophie des Plotin*. Hale, 1854. CLXXIV

A. Richter, *Neuplatonische Studien*, 5 fasc., Halle, 1864-1867. CLXXV

W. R. Inge, *The philosophy of Plotinus*, Londres, 1918. CLXXVI

H. Arnou, *Le Désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, Paris, 1921.. CLXXVII

Fr. Heinemann, *Plotin*, Leipzig, 1921. CLXXVIII

E. Bréhier, *La philosophie de Plotin* (Revista de los Cursos y Conferencias, año XXIII, 1.ª y 2.ª series), 1922. CLXXIX

J. Bidez, *Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien* (Trabajos de la Facultad de filos. y letras de la Universidad de Gante, XLIII), 1913. CLXXX

J. Stiglmayr, *Der neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Bösen* (Philologus, LIV), 1895. CLXXXI

C. E. Ruelle, *Le philosophe Damascius. Etudes sur sa vie et ses écrits*, París, 1861. . . . . .

[Cf. VI (el Neoplatonismo antes de Plotino, págs. 468-519; Plotino, págs. 520-637; Porfirio, págs 637-735; Jámblico, pág. 735- 773; Proclo, págs. 834-890)].

INDICE
DE AUTORES Y MATERIAS

A

ABARIS, 69, 316.
ABDERA (escuela de), 314, 418, 437, 443.
Academia, 48, 239, 215, 217, 324, 478.
Acto, 268, 379, 404-5.
ACUSILAO, 40.
Acusmáticos, 76, 88, 90.
ADAM (J.), 262.
ADIMANTO, 235.
Adrastea, 41.
AECIO, 14, 16-8.
AGATON, 191, 250.
AGRIPA, 422.
AGUSTIN (san), 15, 501.
ALBINO, 13, 484.
ALCIBIADES, 207, 211.
ALCIDAMAS, 186.
ALCINOO, 484.
ALCMEON, 88-90, 106, 121, 139, 146, 148.
ALEJANDRIA, 19, 322, 456, 480, 482, 484, 487, 499.
ALEJANDRO, 320, 418.
ALEJANDRO DE AFRODISIA, 14, 406, 457.
ALEJANDRO POLIHISTOR, 20, 66.
ALEXINO, 222.
Alma, 73, 89, 90-3, 105, 170, 205, 254-7, 262-4, 273-4, 284, 293, 387, 394, 410, 457, 460, 489, 495.
AMAFINIO, 431.
AMELIO, 488.
AMINIAS, 114.
AMIPSIAS, 203.
AMMONIO, 14, 487, 499.
Amor, 121, 141, 148-9, 206, 228, 250-2, 272, 274, 462, 492, 496.
ANACARSIS, 30.
ANAXAGORAS, 133-4, 140, 165-72, 176-7, 181, 205, 214, 255, 314.
ANAXIMANDRO, 21, 40, 48, 54-62, 69, 85, 88, 120, 140.
ANAXIMENES DE MILETO, 21, 40, 48, 60-3, 85, 88, 159, 172.
ANAXIMENES DE LAMPSACO, 342.
ANDRONICO, 321.
ANNEO CORNUTO, 485.
ANITO, 208.
ANNICERIS, 230, 233.
"Ανεμος, 56, 287.
ANTIGONO (de Caristo), 21, 419.
ANTIOCO, 14, 419, 457, 481.
ANTIOQUIA, 487.
Antilogia, 191, 203, 215.
ANTIFON, 184, 188, 192-3.
ANTIPATER, 230, 456.
ANTISTENES, 185, 207, 225-6, 228, 234.
ANTONIO DIOGENES, 66.
Antropomorfismo, 110, 148.
Año (Gran), 85, 100, 306, 463.
APOLODORO, 18, 20, 50, 206.
APOLODORO DE SELEUCIA, 456.
Apolo, 205.
APOLONIO DE CIRENE, 223.
APOLONIO DE PERGO, 480.

APOLONIO DE RODAS, 41.
APOLONIO DE TIANA, 66, 484.
APROLONIO DE TIRO, 19.
APULEYO, 483.
ARATO, 315, 455.
ARCESILAO, 21, 420, 475, 477.
'Αρετή, 337, 367.
Armonía, 77, 79, 82, 90, 102, 139, 140, 255, 265, 272, 410.
ARQUEDEMO, 456.
ARQUELAO, 213.
ARQUIGENES, 481.
ARQUIMEDES, 480.
ARQUIPO, 71.
ARQUITAS, 67, 69, 72.
ARETEO, 481.
'Αρετή, 187, 230, 458.
ARIO DIDIMO, 16.
ARISTARCO, 456.
ARISTARCO DE SAMOS, 480.
ARISTEO, 480.
ARISTIDES, 182, 204.
ARISTIPO, 206, 229.
ARISTOBULO, 482.
ARISTOCLES, 14, 419, 421.
ARISTOGENES, 44, 68, 71, 91 (en vez de Aristóteles), 202, 409-10.
ARISTON (de Chíos), 456, 458, 473, 477, 485.
ARISTOFANES, 183, 192, 201-3, 250, 267.
ARISTOFANES DE BIZANCIO, 19.
ARISTOTELES, 5, 8-14, 16, 38, 40, 41, 47, 52-5, 57, 65, 67, 70, 77, 91, 111, 117, 123, 130-1, 139, 152, 167, 177-8, 182, 185, 195, 212, 214, 228, 230, 250, 277, 279, 281-287, 291, 304-5, 314-5, 317, 319-327, 332, 334, 338-43, 349-56, 358,-60, 372-6, 378-83, 385, 387, 391-392, 394-5, 399, 401-8, 410, 414, 417.
ARNOBIO, 15.
Arte, 297, 325, 347, 366, 377-8.
Ascetismo, 225-9, 232, 246, 450-1, 457.
ASCLEPIADES, 481.
ASCLEPIODOTO, 499.
ASCLEPIO, 499.
ASIA. Véase *Oriente*.
ASPASIO, 13.
Astronomía, 50-55, 63, 86, 259, 274, 315, 382, 480.
ATALO, 484.
ATENEO, 15.
ATENEO DE ATALIA, 481.
ATENAS (escuela de), 8, 499.
Atomismo, 91, 127, 130, 133, 151-163, 221, 288, 371, 438, 451.
ATALO, 484.
AULO GELIO, 15, 22, 423.
AUTOLICO, 476.
Azar, 334, 439.

B

BABILONIA, 42-4, 456.
BAYLE, 127.
Bello, 249, 251, 253, 256, 259, 471.
BIAS, 30-1.
Bien, 221, 249, 262, 281, 298, 406, 471.
BION, 226, 233.
BLASS (F.), 241.
BOECIO, 14, 329, 501.
BOETO, 456.
BONITZ (HERM.), 131, 323, 330, 393.
BROTINO, 71, 88.
BRYSON, 281, 417.
BYWATER, 69, 100.

C

CALANOS, 418.
CALCIDIO, 13.
CALDEA, 44.
CALICLES, 186, 192, 245.
CALIMACO, 19, 21, 323.
CALISTENES, 320, 325, 336.
CAMPBELL (LEWIS), 241.
Caos, 52, 57.
CARMIDES, 204, 235-6.
CARNEADES, 456, 464, 477.
CARONDAS, 70.
Categorías, 276, 304, 330, 392-3, 274, 450, 468, 490, 497-500.
CATON, 477.
Causalidad, 292, 340, 376-7, 385, 404, 463.
CELES, 72, 91, 207, 255.
CELSO, 15, 481, 483.

CENSORINO, 17.
CERCOPS, 71.
CERCIDAS, 226.
CICERON, 7, 14, 231, 321-2, 419, 432, 452, 455, 457, 475, 481-2, 503.
CICLADAS, 35.
Ciencia, 47, 51, 65, 84, 194, 327, 418.
CILON, 71.
Cinismo, 220, 224-5, 229, 473, 484, 504.
CIRENE (escuela de), 229.
CLAUDIO PTOLOMEO, 480.
CLAUDIANO MAMERTO, 92.
CLEANTO, 454-5, 457, 465, 471, 476.
CLEARCO, 67.
CLEMENTE DE ALEJANDRIA, 15, 39, 43.
CLEOBULO, 30.
CLEOMEDES, 482.
CLEOMENO, 455.
CLINIAS, 72.
CLITOMACO, 18, 22, 477, 481.
COLOTES, 452.
Contradicción (principio de), 100, 122, 121, 221, 249, 290, 333, 375.
COPERNICO, 480.
CORAX, 135.
CORISCO, 321.
Cosmogonías, 35, 40, 43, 52, 485, 498.
Cosmos, 86, 284, 299, 500.
COSROES, 499.
CRANTOR, 21, 302, 475.
CRATES, 21, 225, 454, 456, 475.
CRATILO, 104, 235.
CRETA, 35.
CRISIPO, 22, 455-7, 461, 464-8, 472-3, 477.
CRISTIANISMO, 432, 474, 484-5, 497.
CRITIAS, 183, 186, 204, 235-6.
CRITOLAO, 456.
CRITON, 206, 209.
CROISET (A.), 134.
Cronos, 40-1.
Cualidad, 78, 90, 214, 247, 276, 329, 459.

Ch

CHINA, 44.
CHIPRE, 35.

D

DAMASCIO, 41, 499-500.
DEMETRIO, 19, 226, 230, 322, 436, 452.
Demiurgo, 299, 302, 304, 307-8.
DEMOCEDES, 88.
DEMOCRITO, 12, 19, 44-5, 151-63, 214, 231, 328, 404, 408, 418, 423, 434, 438, 443, 453.
Demonio, 208, 250, 266, 310.
DEMONAX, 226.
DEMOSTENES, 183.
Derecho, 34, 364.
DESCARTES, 3, 181.
Devenir, 97-102, 152, 178, 373.
Deripo, 498.
DIAGORAS, 195.
Dialéctica, 124-5, 181, 249, 262, 268, 326-7, 466, 468.
Διάνοια, 260, 348, 369.
Diatriba, 225.
DICEARCO, 31, 67, 71, 91-2, 267, 409.
DIELS (H.), 15, 17, 69, 84, 124, 148, 170, 184, 323, 420.
DIOCLES, 20, 21.
DIODORO DE ASPENDO, 66, 225, 420.
DIODORO CRONOS, 223, 454.
DIODORO DE SICILIA, 443.
DIOFANTO, 480.
DIOGENES DE APOLONIA, 176-7, 204, 227, 423.
DIOGENES DE ENOANDA, 432.
DIOGENES DE ESMIRNA, 418.
DIOGENES LAERCIO, 18-23, 64, 66, 230, 323, 419, 422, 432, 457.
DIOGENES DE SELEUCIA, 456.
DIOGENES DE SINOPE, 225.
DION, 226, 236-7.
DIONISIO, 229, 236-7.
DIONISIO DE ALEJANDRIA, 432.
DIONISIO DE HERACLEA, 105, 455.
DIONISO, 42, 105.
DIONISIO (escudo), 501.

DIONISODORO, 185.
Dioses, 38, 60, 93-4, 118, 201, 291, 307, 432, 430.
Δίκη, 101, 115.
DIOTIMA, 220.
DITTENBERGER, 841.
División, 257, 310.
DOMNINO, 499.
Doxógrafos, 15-21, 329.
Δύναμις 82, 89, 368, 382, 398.

E

ECFANTO, 67.
Eclecticismo, 175 y sigs.; 179 y sigs.
EDESA (escuela de), 499.
Educación, 261-3, 268.
EFREN (san), 499.
EGIPTO, 42-4, 236, 487, 498.
ELEA (escuela de), 107-131.
Elementos, 79, 362.
ELIS (escuela de), 220.
Emigración de las almas, 92, 310.
EMPEDOCLES, 67, 100, 133-50, 159, 162, 166, 172, 193, 443.
Empirismo, 337, 426, 491.
Ἐνέργεια, 368 (véase *Acto*).
ENESIDEMO, 422-3.
ENNIO, 231.
ENOMAO, 226, 461.
ENOPIDES, 179.
EPICARMO, 71.
EPICTETO, 457, 466, 485, 500.
EPICURO, Epicureismo, 92, 153, 163, 230, 411, 429-53.
EPIFANIO, 16.
EPIMENIDES, 40.
Er, 88, 205.
ERASISTRATO, 451.
ERATOSTENES, 20, 436.
ERETRIA (escuela de), 186, 220, 476.
Eriepea, 41.
Eristico, 182.
ERIXIMACO, 250.
Escatología, 265, 273, 310. Véase *Muerte*.
ESCEPTICOS, 102, 231, 417.
ESCIPION, 498.
Esclavitud, 361, 363, 464.
ESENIOS, 482.
Escena, 213, 221, 226-7, 245, 247, 251, 254, 256, 260, 263, 278, 332.
ESFERO, 455.
ESOPO, 31-2.
ESPEUSIPO, 239, 317, 319, 328, 345-6.
ESPINOSA, 3, 130-1, 496.
ESPINTARO, 202.
Espíritu, 169-71, 173, 176-7, 205, 211.
ESQUINES, 183, 206.
Estado, 257, 266, 295, 313, 356, 360-1, 363, 413.
ESTILPON, 220, 224-5, 451.
ESTOICISMO, 9, 16, 42, 53, 105, 231, 314, 433-71.
ESTOBEO, 15-6.
ESTRABON, 320, 481-2.
ESTRATON, 103, 366-7, 377, 410-1.
EUBULIDES, 222-3.
EUCLIDES, 206-7, 220-2.
EUCLIDES (el geómetra), 414, 480, 500.
EUDEMO, 41, 43, 319, 321, 344, 408, 410.
EUDOXO, 230, 263, 315-6, 346, 383, 455, 480.
EUMELO, 498.
EUPOLIS, 203.
EURITO, 67-8, 72, 78, 80, 91.
EUSEBIO, 15, 18.
EUTIDEMO, 185.
EVENO, 185.
EVEMERO, 231.
Evolución, 112.
Ἔρις, 345, 347, 388, 461.
EXECRATES, 67, 91, 207.
Extasis, 483.

F

FALCO (de), 82.
FALEAS, 267.
Familia, 271.
FANES, 41.
FANIAS, 408.
FANTON, 67.
FAVONIO EULOGIO, 498.
FAVORINO, 22, 423.
FEDON, 206, 220, 229, 417.

FEDONDES, 207.
FEDRO, 250, 452.
FENICIOS, 44.
FERECIDES, 30-41, 69.
FILIPO de Opunte, 315, 320.
FILODEMO, 19, 432, 436, 452.
FILOLAO, 67-9, 72, 78-9, 80-2, 84-5, 87, 90-2, 94.
FILON (el Judío), 12, 43, 482.
FILON de Larisa, 223, 451, 481.
FILONIDES, 452.
FILOPON, 186, 499.
Filosofía, 7, 47, 73, 180, 453.
FILOSTRATO, 484.
Física, 139, 181, 188, 214, 230, 326, 366, 453, 458.
Fisiólogos, 47.
Fisis, 226.
FOCILIDES, 32.
FOCIO, 15.
Φράσσεις, 221.
Forma, 150, 390, 405, 459.
FROST (K. T.), 297.

G

GALENO, 15, 18, 422, 457, 481, 493, 488.
GAYO, 13.
Generación, 138, 145, 152, 251, 290, 292, 375, 461.
Geocentrismo, 80, 307, 315, 490.
GERMAIN (L.), 297.
GLAUCON, 204, 235.
Gnomon, 55, 80.
GNOSTICISMO, 485.
Gobierno, 365.
GORGIAS, 135, 183, 185, 189, 191, 193, 195, 197-8, 225, 228, 328.
GRECIA (MAGNA). Vénse *Italia*.

H

Hades, 92-3, 105, 134, 136, 265.
HARPAGO, 108.
HECATEO, 429, 443.
HEGEL, 106.
HEGESIAS, 230, 233.
HELANICO, 41.
HEMARCO, 452.
Heracles, 41.
HERACLIDES LEMBO, 20, 21, 66.
HERACLIDES DEL PONTO, 67, 87.
HERACLITO, 67, 69, 71, 85, 97-106, 107, 109, 112-3, 119, 133, 163, 172, 311, 316, 423, 453.
HERCULANO, 19, 452.
HERILO, 455.
HERMANN (K. F.), 240.
HERMES TRISMEGISTO, 92, 194, 485.
HERMIAS, 16, 319, 320, 499.
HERMIPO, 21, 323.
HERMODORO, 97, 315.
HERMOTIMES, 170.
HERODOTO, 43, 50-1, 67, 69, 180.
HEROFILO, 451.
HERON, 480.
HESIODO, 26-30, 32-3, 37, 74, 182.
HESIQUIO, 353.
HESTIEO, 315.
Hetairia, 70.
HICETAS, 87.
HINKS, 44.
HIPARQUIA, 225.
HIPARCO DE NICEA, 480.
HIPASO, 71, 74, 83, 85.
HIPATIAS, 499.
HIPIAS, 183, 188, 191-3, 243.
HIPOBOTO, 22.
HIPOCRATES de Cos, 180.
HIPOCRATES DE CHIOS, 170, 481.
HIPODAMO, 267.
HIPOLITO, 16, 18.
HIPONO, 51, 53, 61, 175.
HOMERO, homéricos (poemas), 11, 71, 100, 107, 165, 182, 243.
HORACIO, 223, 451.
HOWALD (E.), 239.

I

Ideas, 103, 213, 222, 279, 281, 283, 292, 302, 404.
IDEO DE HIMERA, 177.
Iluminado, 79, 80-1, 287.
Imitación, 249, 258.
INDIA, 42, 44.
Iniciación, 74, 251.
Infinito, 57, 203, 373.
Inmortalidad, 89, 273, 307.

Ironía, 198.
ISIDORO, 500.
ISOCRATES, 43, 183, 186.
ITALIA, 65, 67, 69, 70, 72-3, 108, 134, 151, 176, 236, 431.

J

JAMBLICO, 66, 82, 192, 498-9.
JANTIPE, 209.
Jardín, 430, 452, 454.
JASON, 20, 183.
JENIADES, 185.
JENOCRATES, 282, 302, 317-9, 328, 345, 366, 417, 429, 454, 458, 475-6.
JENOFANES, 26, 33, 67, 71 93, 97, 107-14, 328, 419, 420.
JENOFILO, 67.
JENOFONTE, 185, 207, 210-11, 225.
JONICOS, 49, 65, 107.
JUAN DE ALEJANDRIA. Véase *Filopón*.
JUDAISMO, 482.
JULIANO, 226, 498.
Justicia, 28, 34, 115, 121, 237, 353.
JUSTINO, 15.
JUSTINIANO, 8, 499.

K

KAFKA (G.), 262.
Κατάληφα, 165
KANT, 3, 4, 171.
Καθήκοντα, 172.
KENYON, 355.
KEPLER, 316.

L

LACTANCIO, 15, 432.
LAPLACE, 58, 171.
LATINOS, 7.
LEIBNITZ, 3, 410, 496.
LEUCIPO, 128, 133, 151-63, 166, 176.
Ley, 102, 105, 238, 357, 462.
LIBANIO, 498.
Liceo, 22, 185, 206, 282, 321, 324, 408, 414.
LICON, 21, 22, 208.
LICOFRON, 186.
LICURGO, 312.
LISIAS, 68, 272.
LOGICA, 230, 326-7, 329, 433.
Λόγος, 102, 118, 169, 189, 212, 224, 255, 262, 345, 350, 426, 462, 465, 466, 482.
LONGINO, 497.
LUCIANO, 97, 224, 226.
LUCRECIO, 7, 135, 141, 160, 167, 431-2, 443-4, 489
LUCULO, 321.
Luna, 56, 76 86-7 98, 142, 160, 166, 172, 316, 495.
LYSIS, 71-2.

M

MACROBIO, 498.
Magos, 44
MARCIANO CAPELLA, 501.
MARCO AURELIO, 185, 499.
MARIO VICTORINO, 501.
MARTIN (T. H.), 297.
Matemáticas, 73, 77, 82, 94, 188, 282, 326, 366. *Número*. *Numeración*.
Materia, 405, 459.
MAXIMO DE TIRO, 483.
Magnética, 274.
Medicina, 74, 152, 179, 193, 480.
Medida, 293, 424.
MEGARICOS, 214, 221.
MEGARA (Escuela de), 221, 454, 476
MELETO, 208.
MELISO, 107, 128-31, 153, 197.
MENECMOS, 480.
MENEDEMO DE ERETRIA, 21, 186, 220, 224-5, 315, 420.
MENEDEMO DE PIRRA, 315.
MENIPO, 226.
MENODOTO, 422.
MENON (el *Peripatético*), 90, 194.
Metafísica, 95.
Metempsicosis, 92.
Metis, 41, 251.
Metodismo, 481
METON, 179.
METROCLES, 225.

METRODORO DE CHIOS, 418, 432, 452.
METRODORO DE LAMPSACO, 165.
METRODORO DE LAMPSACO (el Epicúreo), 432, 452.
MICENAS, 35.
MILETO (escuela de), 47-9, 63, 95.
MILON, 71, 88.
MISON, 30.
Mitología, 110, 113.
Mitos, 195.
MITRIDATES, 321.
MODERATO, 66, 484.
Moîpa, 167, 218, 255-6.
MONIMO, 227.
Moral, 432.
Movimiento, 280, 305, 369.
Muerte, 89, 99, 105, 220, 256.
MUSEO, 40.
Música, 73, 289.
MUSONIO RUFO, 485.

N

NAUSIFANO, 429.
NEANTES, 21.
NEARCO, 481.
Necesidad, 121, 149, 265-6, 298.
NELEO, 320-1.
NEMESIO, 16, 499.
NEOPLATONISMO, 318, 487-501, 505.
NEOPITAGORISMO, 66, 484.
NESTLE (W), 120.
NESTORIO, 499.
NICIAS, 20.
NICOMACO DE GERASA, 66, 319, 484.
NIGIDIO FIGULO, 484.
Nominalismo, 225-6, 230.
Νόμος, 153, 228, 231, 239.
Νοῦς, 169, 221.
NUEVA ACADEMIA, 223, 423, 455.
Numeración, 44.
NUMENIO, 43, 483.
Número, 77, 79, 92, 262, 283, 498.

O

OCCELUS, 68.
Ὄθος, 99, 117.
OLIMPIODORO, 13, 500.
OLIMPO, 86.
ONOMACRITO, 40-1.
ORIENTE, 27, 35, 43-4, 46, 152, 234, 413, 488, 498.
ORIGENES, 15, 483.
ORFISMO, 60, 72, 76, 133, 253, 490, 504.

P

Poligenesia, 100, 254.
PAMFILIO, 429.
Pan, 41.
PANECIO, 18, 239, 481-2.
PAPUS, 480.
Par, impar, 79, 81-2.
PARMENIDES, 107, 112, 114-22, 124, 128-9, 131, 137, 140, 153, 222, 290, 328.
Παροιμία, 246, 255.
PATRON, 452.
Participación, 256.
Patrística, 8.
PAUSANIAS, 135, 250.
Pensamiento, 180, 306.
PEREGRINUS, 226.
PERIANDRO, 30-1.
PERIPATEISMO. Véase *Aristóteles* y *Liceo*.
PERSEO, 455.
PERSIO, 499.
PERSAS, 456.
PETRONIO, 86.
PETRON, 71.
PIRRON, 417-9, 420-3, 429.
PISON, 431.
PITACO, 30-1.
PITAGORAS, *PITAGORISMO*, 43, 49, 65-9, 70-95, 97, 107, 114, 133, 150, 181-7, 226, 484.
PITEAS, 481.
Placer, 228, 231, 433.
PLATON, 4, 8, 11-3, 19, 30, 41-3, 46, 50, 68, 72, 77, 89, 100-1, 104, 107, 114, 117, 123, 125, 131, 136, 169, 170, 173, 182-7, 193-5, 199, 201, 204-14, 219-22, 225, 227-9, 234-43, 250, 271-2, 274, 279, 291-96, 300-3, 308, 312-7, 323, 327,

332, 364-5, 393, 407, 414, 420, 457, 476, 481, 483-4, 487-8, 490, 492, 494, 496-8, 500, 504 *.
PLINIO, 481.
PLOTINO, 457, 485, 501, 505.
PLUTARCO, 14, 16, 18, 231, 320, 432, 452, 457, 483.
Πνεῦμα, 367, 411.
PLUTARCO (escuela de), 499-500.
POLEMON, 21, 475.
POLIBIO, 482.
POLICLETO, 84.
POLICRATES, 211, 242.
POLIMNASTO, 67.
POLINENES, 186, 281
POLOS DE AGRIGENTO, 185.
PORFIRIO, 66, 92, 488, 492, 498, 501.
Pórtico, 19, 22, 453-4, 477.
POSIDONIO, 13, 17, 20, 66, 367, 458, 481-2.
POTAMON, 483.
Potencia, véase δύναμις.
PRISCIANO, 499-500.
PROCLO, 13, 492, 499, 500-1.
PRODICO, 183, 191, 194, 204, 213.
Πρόλογος, 434.
PROTAGORAS, 152, 183, 185, 189, 191-2, 194-7, 231, 249, 418, 423.
PROTARCO, 186.
Psicología, 394-402
PTOLOMEO EVERGETES, 20, 455.
PTOLOMEO FILADELFO, 322.
PTOLOMEO SOTER, 230.
Purificación, 73.

Q

Quididad, 331, 340, 377, 398, 405.
QUINTO SEXTIO, Los sextios, 481
QUILON, 30.

R

Razón, 406, 475, 503.
REINACH (S.), 239.
REINHARDT (H.), 443.
Religión, 75.
Reminiscencia, 247, 275.
Retórica, 135, 187, 190, 247, 466.
ROBIN (L.), 247, 342, 444.
ROSE (V.), 12, 323

S

Sabio, 76, 220, 221, 234, 246, 353, 354, 413-4, 421, 450.
Sabios (Siete), 31-2, 182.
Sacrificio, 76.
SALUSTIO, 498.
SATURNINO, 22, 422.
SCOT ERIGENA, 501.
SCHAARSCHMIDT, 239.
SCHLEIERMACHER, 240.
SELEUCO, 480.
SENECA, 7, 18, 230, 432, 451, 457, 482, 484-5
SEXTO EMPIRICO, 15, 18, 22, 195,

---

* *Apol.*, 205, 242, 309. *Banq.*, 204, 207, 210, 242, 250, 252, 257, 263, 272, 285, 309. *Carm.*, 243. *Crat.*, 101, 185, 242, 248, 254, 263. *Critias*, 238, 243. *Critón*, 242-3. *Eutid.*, 184, 240. *Eutifrón*, 242-3, 245. *Fedón*, 67, 72, 91, 93, 100, 171, 189, 205, 227, 242, 250, 253, 263-5. *Fedro*, 125, 189, 240, 242, 272-3, 282, 285. *Filebo*, 186, 243, 258, 290. *Gorgias*, 186, 192, 242, 245, 247, 249, 251, 253, 257-8, 263, 272. *Hipias*, 242-3. *Leyes*, 295, 297, 299, 311. *Menex.*, 242, 249. *Menón*, 139, 194, 210, 247, 254. *Parmén.*, 123, 127, 205, 222, 239, 243, 278-9. *Polit.*, 238-9, 285, 292, 312. *Protág.*, 189, 192, 194, 242, 244, 247. *Rep.*, 189, 192, 242-3, 257, 261, 263, 272, 275, 282. *Sof.*, 117, 185, 189, 193, 222, 227, 238-9, 243, 285, 290. *Teet.*, 101, 107, 114, 189, 196-7, 204, 216, 221, 227, 231-2, 243, 274, 278, 285, 288, 290, 309. *Timeo*, 238, 243, 260, 273, 284, 295, 297, 301, 310-11, 316.

197-8, 202, 230, 419, 422-3, 426, 430, 431, 457, 475, 477.
SICILIA, 67, 70, 73, 168, 133, 148, 183.
Signos, 425.
Silogismo, 305, 339-41.
Símbolo, 75, 229.
SIMIAS, 72, 90, 92, 255, 410.
SIMPLICIO, 11, 17, 61, 123, 128-9, 186, 266, 457, 499-500.
SINESIO, 499.
SIRIANO, 499-500.
SIRIA (escuela de), 490.
Σωφροσύνη, 243.
SPHERUS, 140-3, 148.
Sociedad, 263-72.
SOCRATES, 6, 8, 11, 72, 101, 113-4, 152, 181-5, 193, 201-17, 219-22, 229, 236, 240, 243-4, 272, 279, 311, 339, 349, 414, 418, 451, 476, 489, 501.
Solismos, 222.
SOFISTAS, 175, 178, 189, 217, 224, 226, 229.
Sol, 56, 76, 86-7, 98, 112, 142, 259, 316, 495.
SOLON, 30-1, 33, 40, 182, 235, 295.
Sortes, 223.
SOSICRATO, 19.
SOTION, 481.
STUART MILL (J.), 425, 449.
Συγκατάθεσις, 465.
SUIDAS, 23.

T

TALES, 21, 30-1, 43, 47-55, 59, 60, 61, 175-6.
TANNERY (P.), 317.
TAYLOR, 204.
TEANO, 70.
TEETETES, 274-5.
TELES, 226.
TEMISON, 481.
TEMISTIO, 498.
Tensión, 459.
TEODORETO, 16.
TEODORICO, 501.
TEODORO DE ASINE, 499.
TEODORO DE BIZANCIO, 186.
TEODORO DE CIRENE, 230-3, 236, Zeller, 226.
TEOFRASTO, 17, 18, 47-8, 53, 55, 60, 94, 97, 111, 147, 153, 320, 366, 408-9, 417, 454, 476, 482, 500.
TEOGNIS, 32-3.
Teogonías, 35.
Teólogos, 47.
TEON, 13, 81, 480, 499.
TERAPEUTAS, 493.
TERMIER (P.), 297.
Tetractis, 93.
Thruth, 273.
TIMEO, 66.
TIMEO (de Locres), 68.
TIMEO DE TAUROMENIUM, 66.
TIMON, 21, 108, 111, 135, 220, 224, 419, 420, 422-3, 454.
TIRANNION, 321.
TISIAS, 135.
Toros, 458.
Trabajo, 301.
TRASILO, 19, 151, 239.
TRASIMACO, 184, 192, 195, 244.
Tropos, 423-5.
TROYA, 35.
TUBERON, 422.
TUCIDIDES, 180, 193, 267.
Τί ἐστιν (τό), 212.
Θερός, 261, 303.

U

Uno y múltiple, 79, 94, 133, 231, 286, 492-5.
Urano, 38, 86.

V

Vacío, 153, 159.
VARRON, 17, 481.
Verdad, 103, 118, 273.
Vida, 95, 105, 256, 291.
Virtud, 187, 216, 247.

W

WAITZ, 330.

Z

ZAGREO, 42.
ZALEUCO, 70.
ZALMOXIS, 67, 73.
ZARATAS. Véase *Zoroastro*.
Zas. Véase *Zeus*.
ZELLER, 226
ZENODOTO, 19, 456.
ZENON (de Citium), 19, 433, 451-71.
ZENON (de Elea), 21, 107, 111, 123-8, 167, 189, 215, 229, 234-5, 274.
ZENON (de Sidón), 136, 152.
Zeus, 27-9, 33, 90-194, 292, 463
ZOROASTRO, 41, 60, 485.

INDICE GENERAL

Págs.

PREFACIO v

INTRODUCCION

CAPÍTULO I.—Objeto y divisiones 3
» II.—Las fuentes 11

LIBRO I

Los orígenes

CAPÍTULO I.—Los comienzos de la reflexión moral. . . . 25
» II.—Los comienzos de una representación sistemática del Universo. Teogonías y Cosmogonías. La influencia del Oriente. . . . 35

LIBRO II

Ciencia y Filosofía

CAPÍTULO I.—La Escuela de Mileto . 47

1. Tales, 49.—II. Anaximandro, 54.—III. Anaxímenes, 60.

» II.—La ciencia instrumento de purificación moral. El Pitagorismo y la escuela itálica . . . 65
» III.—Filosofía del devenir. Heráclito de Efeso. 97
» IV.—Filosofía del Sér. Los eleatas 107

ÍNDICE GENERAL

Pág.

I. Jenófanes de Colofón, 107.—II. Parménides de Elea, 114.—III. Zenón de Elea, 123.—IV. Meliso de Samos, 128.

Capítulo V.—La alternativa de lo Uno y lo Múltiple. Empédocles de Agrigento. 133

» VI.—El mecanismo atomístico. La escuela de Abdera. Leucipo y Demócrito. 151

» VII.—El mecanismo de la cualidad y el Espíritu. Anaxágoras 165

LIBRO III

La cultura humana

Capítulo I.—Eclecticismo y Sofística . 175

I. Físicos eclécticos, 175.—II. La Sofística del siglo V, 178.

» II.—Sócrates 201

» III.—La irradiación del espíritu socrático . 219

I. Escuelas de Elis y de Eretria, 220.—II. La escuela de Megara, 221.—III. La escuela cínica, 224.—IV. La escuela de Cirene, 229.

» IV.—*Primera parte*.—Platón. 235

I. La vida, 235.—II. Los escritos, 239.—III. Las tendencias de la juventud, 243.—IV. Doctrina de la madurez, 246.—V. La última forma de la filosofía de Platón, 291.

» » —*Segunda parte*.—La antigua Academia. . . . 314

» V.—*Primera parte*.—Aristóteles. 319

I. La vida, 319.—II. Los escritos, 320.—III. La doctrina, 325.—1. El programa de los estudios, 325.—2. Lógica, 327.—3. Cien-

Págs.

cias poéticas, 342.—4. Ciencias prácticas, 343.—A). La ética, 343.—B). La política, 355.—5. Ciencias teoréticas, 366.—A). La física, 366; a). Principios generales, 367; b). Cosmología, 381; c). Los seres vivientes y el alma, 387.—B). La filosofía primera, 402.

CAPÍTULO V.—*Segunda parte.*—Los discípulos inmediatos de Aristóteles. 408

LIBRO IV

El hombre en el Universo
El ideal del sabio

La filosofía helenística. 413

CAPÍTULO I.—El escepticismo. 417
» II.—El Epicureísmo. 429
» III.—El antiguo Estoicismo. 453
» IV.—La Nueva Academia. 475

LIBRO V

La decadencia del pensamiento griego

CAPÍTULO I.—Especialización científica. Eclecticismo. Restauraciones. 479
» II.—Plotino y el fin del Neoplatonismo. . . . 487

Conclusión. 503
Bibliografía. 507
Índice de autores y materias. 523
Índice general. 533